KIERKEGAARD

le concept de l'angoisse

tel gallimard

LE CONCEPT DE L'ANGOISSE

Simple éclaircissement psychologique préalable au problème du péché originel

par

VIGILIUS HAUFNIENSIS

*

IN MEMORIAM

Au professeur
PAUL MARTIN MOELLER

amant heureux de l'hellénisme
admirateur d'Homère,
confident de Socrate, interprète d'Aristote
— Délices des Danois
dans ses Délices du Danemark,
et bien que «parti pour le long voyage»,
toujours «dans le souvenir de l'été danois» —
à celui que j'admire et regrette,
est dédié cet ouvrage.

*

Texte intégral de 1844
dans la traduction française (1935) de
Knud Ferlov et
Jean-Jacques Gateau

Préface

À mon sens, l'homme qui veut écrire un livre fait bien de réfléchir par plus d'un biais sur ce dont il veut écrire. Il n'est pas mauvais non plus de prendre, autant que possible, connaissance de ce qui a déjà été écrit sur le sujet. Tomberait-on en route sur quelque rare personne ayant fait l'étude définitive et satisfaisante d'une de ses parties, on fera bien de s'en réjouir comme l'ami de l'époux[1] quand il est à l'attendre et à guetter sa voix. Si on l'a fait sans le crier et dans l'exaltation de l'amour qui cherche toujours la solitude, que faut-il de plus? Qu'on écrive alors son livre tout d'un trait, comme l'oiseau file son chant, si quelqu'un en tire profit, tant mieux; qu'on publie alors sans plus se soucier, sans se donner de l'importance comme si l'on apportait une conclusion universelle, ou que toutes les générations de la terre dussent être bénies dans ce livre[2]. À chacune, en effet, sa tâche; et aucune n'a besoin de tant se mettre en quatre pour celles qui l'ont précédée et qui la suivent. À chaque homme d'une même génération, comme à chaque jour, sa peine; c'est assez pour chacun de prendre garde à soi, sans besoin d'embrasser tous ses contemporains de sa patriarcale inquiétude, ni de dater de son livre une ère ou une époque naissante, encore moins de la dater du feu de paille de ses vœux ou des promesses à longue portée que sa plume suggère, ou des traites qu'il tire sans sourciller sur une valeur douteuse. On n'est pas un Atlas parce qu'on a le dos rond, ou on ne le devient pas parce qu'on porte un monde. De dire *Seigneur! Seigneur!* ne fait pas toujours entrer dans le royaume des cieux. S'offrir à cautionner toute son époque en bloc ne prouve pas toujours qu'on est sûr et solvable; on peut très bien crier *bravo! schwere Noth, Gottsblitz, bravissimo!* sans s'être compris soi-même, ni son admiration.

Quant à ma modeste personne, en toute sincérité j'avoue comme auteur n'être qu'un roi sans royaume, mais aussi en suis-je un, en crainte et force tremblement, sans la moindre prétention. Si quelque noble envie, une critique jalouse, trouve excessif de ma part de porter un nom latin, je me ferai un plaisir de m'appeler Christen Madsen[3], tenant surtout à passer pour un profane certes spéculatif, mais cependant très à l'écart de la philosophie[4], quoique grand dévot de toute autorité comme le Romain dont la piété admettait tous les dieux. Quant à l'autorité humaine, étant fétichiste, j'adore n'importe qui avec une égale ferveur, pourvu qu'avec assez de tambour on annonce que c'est un tel qu'il faut que j'adore, et que cette année c'est lui l'autorité et l'imprimatur. Le choix passe toujours ma raison, qu'on le tire au sort ou qu'on le vote, ou que la dignité alterne par roulement, et que son détenteur siège alors comme un membre de municipalité au conseil des prud'hommes.

Je n'ai rien à ajouter, sauf que je souhaite à tous ceux qui partagent mes vues comme aux autres qui ne le font pas, à tout lecteur de ce livre comme à tous ceux à qui suffira la préface - un adieu bien intentionné!

Avec les respects de
Vigilius Haufniensis,
Copenhague.

INTRODUCTION

En quel sens 1'objet de notre étude est un problème intéressant la psychologie, et en quel sens son étude psychologique renvoie justement à la dogmatique.

L'idée que tout problème scientifique a besoin dans le cadre général de la science d'une place déterminée, d'un but à soi et de limites propres, ayant ainsi sa résonance harmonique dans l'ensemble, sa consonance légitime dans l'expression totale, cette idée-là n'est pas seulement un *pium desiderium* ennoblissant le chercheur d'une exaltation enthousiaste ou mélancolique, elle n'est pas seulement un devoir sacré qui l'attache au service de l'ensemble et lui enjoint de renoncer à l'anarchie et au plaisir de perdre aventureusement la terre ferme de vue, mais elle profite en outre à toute recherche spécialisée - car dès que l'une de celles-ci oublie son terroir naturel, du même coup - ce que la duplicité du langage exprime avec une sûre justesse par le même mot - elle s'oublie elle-même, devient autre, prend une souplesse fâcheuse à se muer en n'importe quoi. Faute de rappel à l'ordre scientifique, faute de veiller à empêcher les problèmes particuliers de se bousculer les uns les autres comme dans une course de masques, on arrive bien quelquefois à briller, à faire accroire qu'on a saisi ce dont encore on est pourtant bien loin, à produire un vain accord verbal de réalités différentes. Mais tôt ou tard ce gain se venge toujours, comme tout trafic malhonnête dont ni les lois ni la vérité ne vous laissent impunément la possession.

À couronner ainsi le fronton de la dernière partie de la logique du mot de *Réalité*, on se donne l'air déjà, sans sortir de la logique, d'être arrivé au faîte de la connaissance ou, si l'on veut, à son minimum. La perte cependant saute aux yeux; car ni la logique ni le réel n'y gagnent. Ni le réel: car jamais le hasard, qui lui est essentiellement inhérent, n'entre par la porte de la logique; ni cette dernière, car pour elle penser le réel, c'est absorber quelque chose d'inassimilable et tomber dans une anticipation de ce qu'elle ne peut que prédisposer. Le châtiment éclate: toute réflexion sur ce qu'est le réel en devient difficile et même, pour un temps, impossible, parce qu'il faut d'abord au mot comme un délai pour se retrouver, pour oublier l'erreur.

De même en dogmatique en appelant *la foi l'Immédiat* sans plus la définir, on se donne l'avantage de convaincre n'importe qui de la nécessité de ne pas en rester là, et si même on arrache au croyant cette concession, c'est parce qu'il ne perce pas tout de suite le malentendu, lequel ne provient pas d'un raisonnement ultérieur, mais d'un πρωτον ψευδες. La perte n'est pas niable; pour la foi en effet, on la dépouille de ses attaches légitimes, de ses données historiques; pour la

dogmatique, on fausse son point de départ, car elle en arrive à ne plus commencer là où elle le devrait, c'est-à-dire d'un point de départ antérieur à elle. Au lieu de le présupposer, elle l'ignore et commence tout de go comme si ce point de départ était la logique, celle-ci en effet commençant justement par ce que la plus subtile abstraction a produit de plus insaisissable: l'Immédiat. Malgré donc sa justesse logique, cette abolition automatique de l'Immédiat, devient en dogmatique du bavardage, car qui songerait à s'en tenir à l'Immédiat (sans autre définition), puisqu'il s'abolit à l'instant même qu'on le nomme, comme un somnambule s'éveille dès qu'on prononce son nom!

Ainsi quand quelquefois, dans des recherches seulement propédeutiques, on lit le mot de *réconciliation* employé pour signifier la connaissance spéculative ou l'identité du sujet connaissant et du connu, le subjectif-objectif, etc., on se sent tout de suite devant un homme d'esprit se servant de cet esprit pour expliquer toutes les énigmes surtout à ceux qui n'ont même pas en philosophant la prudence qu'on garde dans la vie quotidienne d'écouter soigneusement les termes d'une énigme avant de la deviner. Autrement notre homme a le mérite sans pareil par son explication de lancer à son tour l'énigme nouvelle de savoir comment quelqu'un a pu se mettre en tête que son explication en était une. Que la pensée en général couvre la réalité, toute la philosophie antique et le moyen âge n'en ont jamais douté. Par Kant le doute est venu. Supposons que la philosophie de Hegel eût vraiment *creusé* le scepticisme kantien (hypothèse plus que problématique malgré tout ce que Hegel et son école ont fait, avec leur mot d'ordre: méthode et manifestation, pour cacher ce que Schelling plus ouvertement, avec un autre mot d'ordre: la perception intellectuelle et la construction, confessait, à savoir que c'était un nouveau point de départ) et reconstruit ainsi dans une forme supérieure par la réflexion ce qui n'était avant tout qu'une prémisse, est-ce qu'alors cette réalité ainsi obtenue consciemment serait une réconciliation? Mais par là on ne fait que porter la philosophie à son point de départ de jadis, de ce temps jadis où justement la réconciliation avait son énorme importance. On a une vénérable terminologie philosophique: la thèse, l'antithèse et la synthèse. D'en choisir une nouvelle où la médiation prend la troisième place, est-ce là un progrès si extraordinaire? La médiation est une équivoque, car elle désigne à la fois la relation entre les deux autres et le résultat de cette relation, c'est-à-dire l'unité du rapport, en même temps que les deux éléments qui ont été en rapport l'un à l'autre; elle désigne le mouvement, mais aussi le repos. Est-ce là une perfection? Seul un examen dialectique plus pénétrant de la médiation le démontrerait, malheureusement on l'attend encore. Qu'on oublie la synthèse et qu'on la remplace par la médiation, soit. Mais la manie spirituelle

réclame davantage, on parle alors de réconciliation; ce qui ne favorise pas les recherches propédeutiques, celles-ci naturellement y gagnant aussi peu que la vérité en clarté, ou qu'une âme d'homme en béatitude du fait d'être affublée d'un titre. Au contraire on opère ainsi une confusion foncière de deux sortes de connaissance, l'éthique et la dogmatique, surtout parce que, après avoir introduit le mot de réconciliation, on laisse aussi entendre que la logique et le λογος (c'est-à-dire le dogmatique) vont de pair, et que la logique est la vraie doctrine du λογος. Amenées ainsi à confiner désastreusement, l'éthique et la dogmatique se disputent la réconciliation. Dans l'éthique le remords et le péché la font sortir à force de supplices, tandis que la dogmatique, dans sa réceptivité pour la réconciliation offerte, s'en tient à cet Immédiat concret de l'histoire qui fut sa première donnée dans la grande controverse des connaissances. Que s'ensuivra-t-il? Que la langue probablement en sera réduite à une longue année de rien-faire dominical, où tout s'arrêtera, mots et pensées, pour qu'on reparte enfin du début.

On se sert dans la logique du négatif comme de la force animatrice mettant tout en branle. Car du mouvement, il en faut dans la logique, n'importe comment, coûte que coûte, en bien ou en mal. C'est ici que sert le négatif, sinon force est de recourir aux jeux de mots et autres tours de passe-passe, puisque le négatif lui-même tourne au calembour[5].

En logique nul mouvement ne doit *devenir*; car la logique, et tout ce qui est logique ne fait qu'*être*[6], et cette impuissance du logique est le passage de la logique au devenir, où l'existence et la réalité apparaissent. Quand alors la logique s'enfonce dans la concrétion des catégories, il n'y a toujours que la même chose, ce qui était dès le commencement. Tout mouvement, si l'on veut un instant se servir de ce mot, est un mouvement immanent, ce qui revient à dire que ce n'est pas un mouvement - et l'on s'en convainc facilement en retenant que le concept de mouvement est lui-même une transcendance qui ne peut trouver place en logique. Le négatif est donc l'immanence du mouvement, il est ce qui disparaît, ce qui est annulé. Si tout se passe ainsi, rien ne se passe, et le négatif n'est qu'un fantôme. Au contraire Hegel, pour qu'il se passe quelque chose en logique, fait du négatif quelque chose de plus, le producteur de son contraire, c'est-à-dire non plus une négation, mais une «contre-position». Le négatif n'est plus alors l'insonorité du mouvement immanent, il est cet «*Autre indispensable*», dont la logique peut avoir grand besoin en effet pour opérer le mouvement, mais que n'est pas le négatif. Si de la logique on passe à l'éthique, on y retrouve cet infatigable négatif toujours en action dans toute la philosophie hégélienne, et on a la

surprise d'apprendre qu'il est ici le Mal. Maintenant la confusion s'étale; l'esprit n'a plus de barrières pour le retenir et le mot de Mme de Staël sur la philosophie de Schelling qui donne à l'homme qui l'a étudiée de l'esprit pour toute sa vie, vaut encore plus de l'hégélianisme. On voit quel doit être l'illogisme des mouvements dans la logique, puisque le négatif est le mal; et leur a-éthisme dans l'éthique puisque le mal est le négatif. Dans la logique c'est trop, dans l'éthique trop peu, nulle part ce n'est juste en voulant l'être des deux côtés. Quand l'éthique manque d'autre transcendance, au fond elle est de la logique, et s'il faut à celle-ci au moins ce peu de transcendance nécessaire à l'éthique pour sauver la face, elle n'est plus de la logique.

Tout ce développement pèche peut-être par prolixité si l'on regarde son lieu et sa place (quoique, eu égard au sujet qu'il traite, plutôt par brièveté) mais il n'est nullement superflu, les détails en ayant été choisis en vue de l'objet de cet écrit. Les exemples en ont été tirés de la généralité, mais ce qui se passe au général, peut se répéter au particulier, et le malentendu reste analogue, même quand les mauvais effets en sont moindres. Celui qui se targue d'écrire tout un système a sa responsabilité en grand, mais celui qui n'écrit qu'une monographie peut et doit avoir la même fidélité en petit.

Ce travail-ci s'est proposé de traiter le concept de l'angoisse psychologiquement, tout en ayant le dogme du péché originel dans l'esprit et devant les yeux. En ce sens il aura aussi, quoique tacitement, affaire au concept du péché. Le péché cependant n'est pas du ressort de l'intérêt psychologique, et ce serait s'abandonner au service d'un esthétisme mal compris que de vouloir le traiter ainsi. Le péché a sa place précise ou plutôt n'en a pas, mais c'est là justement ce qui le définit. En le traitant hors de son ressort, on l'altère puisqu'on projette sur lui une lumière de second ordre. On en dénature le concept en même temps qu'on en fausse l'atmosphère, car il y a une vérité d'atmosphère correspondant à une vérité de concept[Z], et, au lieu d'une vraie atmosphère qui dure, on obtient le batelage sans lendemain de celles qui sont fausses. À tirer ainsi le péché dans l'esthétique, on n'a qu'une atmosphère ou de frivolité ou de mélancolie; car la catégorie où il se place est la contradiction, et celle-ci ne peut être que comique ou tragique. L'atmosphère du péché est donc altérée, celle qui y correspond étant le sérieux. Son concept également, car, comique ou tragique, le péché reste actuel ou n'est aboli que par un biais secondaire, alors que son concept veut qu'il soit surmonté. Le comique et le tragique au rond n'ont pas d'ennemi, si ce n'est un croquemitaine qui fait pleurer ou qui fait rire.

À traiter le péché dans la métaphysique l'atmosphère n'est plus qu'impartialité et désintéressement dialectique c'est le traiter en objet que domine la pensée. Ici encore on dénature le concept, le péché en effet devant bien être surmonté, mais non comme chose que la pensée ne puisse faire vivre, mais comme ce qui existe et, comme tel, nous touche tous.

À le traiter en psychologie, l'atmosphère du péché devient une ténacité d'observateur, une témérité d'espion, mais non pas ce sérieux qui nous le fait vaincre par la fuite. Son concept change, le péché devenant un état. Or il n'en est pas un. L'idée du péché, c'est que son concept soit sans cesse détruit. Comme état (*de potentia*) il n'existe pas, tandis que *de actu* ou *in actu* il est et se renouvelle. L'atmosphère de la psychologie serait une curiosité sans passion, mais la seule qui convienne est la résistance vaillante du sérieux. L'atmosphère du psychologue est l'angoisse qui explore, dans cette angoisse le psychologue dessine les contours du péché tout en s'épouvantant du dessin même qu'il produit. Traité ainsi, le péché prend le dessus; car le psychologue se comporte avec lui au fond féminement. C'est là un état certes ayant sa vérité, et qu'on rencontre, certes, plus ou moins dans toute existence avant l'apparition de l'éthique; mais à traiter ainsi le péché, on ne le dégage pas tel qu'il est, mais on le diminue ou l'augmente.

Dès qu'on voit donc traiter le problème du péché, l'atmosphère vous en révèle de suite si le concept est le vrai. Parler par exemple du péché comme d'une maladie, d'une anomalie, d'un poison, d'une disharmonie, c'est en fausser également le concept.

Au fond le péché ne relève d'aucune branche de la connaissance. Il est l'objet du sermon où l'Isolé, seul à seul, s'adresse à l'Isolé. De nos jours la vanité des sciences morales est montée à la tête des pasteurs jusqu'à faire d'eux des cuistres marguilliers se croyant aussi serviteurs de la science et trouvant indigne d'eux de prêcher. Rien d'étonnant donc que le sermon soit tombé dans l'estime au rang d'un art misérable. De tous cependant il est le plus difficile, il est au fond celui que louait Socrate: l'entretien véritable. Évidemment point n'est besoin pour cela qu'un des fidèles réponde, non plus qu'on ne gagnerait rien à susciter tout le temps des orateurs. Le vrai reproche de Socrate aux sophistes, sous son distinguo qu'ils savaient bien parler mais non point dialoguer, c'était de pouvoir être sur tout sujet intarissables, mais de manquer du don de l'intériorisation. Or intérioriser, c'est le secret du dialogue.

Au concept du péché correspond le sérieux. La branche où le péché devrait plutôt trouver place, ce serait l'éthique. Mais on soulève ici de grandes

difficultés. L'éthique n'est encore qu'une science idéale et pas seulement au sens où l'on peut dire que l'est toute science. Elle prétend introduire de l'idéal dans le réel, mais elle est incapable du mouvement contraire, de hausser le réel à l'idéal[8]. L'éthique pose l'idéal comme but et préjuge que l'homme a les moyens de l'atteindre. Mais à en dégager précisément la difficulté et l'impossibilité, elle développe par là même une contradiction. Il en va de l'éthique comme on dit de la loi, qu'elle est un maître à punir dont les exigences mêmes sont seulement répressives, non créatrices. Seule l'éthique des Grecs faisait exception. Pourquoi? parce que rigoureusement elle n'en était pas une, mais gardait encore un fond d'esthétisme. Ceci éclate dans sa définition de la vertu et dans ce qu'Aristote souvent, et même dans la *Morale à Nicomaque*, dit avec une délicieuse naïveté grecque, qu'à elle seule la vertu ne peut rendre l'homme heureux et content, mais qu'il lui faut encore la santé, des amis, des biens terrestres et le bonheur familial. Plus l'éthique est idéale, mieux elle vaut. Il ne faut [pas] qu'elle se laisse détourner par ce bavardage qu'il ne sert à rien d'exiger l'impossible; car déjà d'y prêter l'oreille est a-éthique, est chose pour quoi l'éthique n'a ni *temps* ni *loisir*. Marchander n'est point son affaire, et ce n'est non plus un chemin qui mène à la réalité. On n'atteint cette dernière, qu'en refaisant tout le mouvement. Cette aptitude de l'éthique à l'idéalisme, c'est ce qui tente, quand on traite le péché, d'user de catégories bientôt métaphysiques, tantôt esthétiques, tantôt psychologiques. Mais elle doit naturellement être la première à résister aux tentations, aussi ne saurait-on jamais en écrire une sans avoir sous la main de tout autres catégories.

Le péché n'appartient donc à l'éthique que dans la mesure où, sur le concept même du péché, elle échoue grâce aux remords[9] [10].

Si l'éthique engendre le péché, elle tombe du même coup de son idéalisme. Plus elle s'y cantonne, sans cependant pousser l'inhumanité jusqu'à perdre de vue le réel, auquel au contraire elle ne cesse de correspondre en voulant se poser en but à tout homme pour faire de lui l'homme vrai et intégral, l'homme χατ'εξοχην - plus elle tend la difficulté. Dans la lutte pour réaliser le but de l'éthique, le péché n'apparaît pas comme une chose n'appartenant que par hasard à un individu fortuit, mais il s'enfonce toujours plus en lui-même comme une donnée de plus en plus profonde, comme une donnée dépassant cet individu. À ce point l'éthique a tout perdu et aidé de ses mains à cette perte totale. Il s'est dégagé une catégorie nouvelle échappant entièrement à sa compétence. Le *péché originel*, qui rend tout encore plus désespéré, supprime en effet la difficulté, cette fois non par l'éthique, mais par la *dogmatique*. Or comme toute la

connaissance et la spéculation des Anciens avaient pour prémisse la réalité de la pensée, ainsi toute leur éthique impliquait la possibilité pratique de la vertu. Le paganisme n'a jamais connu le scepticisme du péché. Ici, pour la conscience morale, le péché était ce qu'était l'erreur pour la théorie de la connaissance, l'exception de fait qui ne prouve rien.

Avec la dogmatique commence la science qui, contrairement à cette science strictement idéale qu'est l'éthique, part de la réalité. Elle commence par le réel pour le hausser à l'idéal. Loin de nier la présence du péché, elle le présuppose et l'explique en posant au préalable le péché originel. Mais comme on fait rarement de la dogmatique pure, le péché originel y est souvent si englobé qu'on n'est pas frappé de l'hétérogénéité d'origine, on a une impression confuse, ce qui arrive aussi quand on trouve en elle un dogme sur les anges, sur l'Écriture sainte, etc. Le péché originel ne doit donc pas être expliqué par la dogmatique, mais elle l'explique en le présupposant, comme ce fameux tourbillon dont il est plus d'une fois question dans la physique grecque, élément moteur qu'aucune science ne parvient à saisir.

La vérité de tout ceci sera reconnue, quand on retrouvera le temps de comprendre le mérite immortel de Schleiermacher[11] dans cette connaissance. Il y a longtemps qu'on l'a délaissé pour Hegel, quoiqu'il fût, au beau sens grec du mot, un penseur. Il ne parlait que de ce qu'il savait, tandis que Hegel, malgré tous ses dons éminents et son érudition colossale, ne laisse pas, en voulant à tout prix tout expliquer, de nous rappeler sans cesse dans son œuvre qu'il n'était au fond au sens allemand qu'un professeur de philosophie quoique à une échelle supérieure.

La nouvelle connaissance commence donc avec la dogmatique, de même que la philosophie immanente commence par la métaphysique. Ici l'éthique retrouve sa place légitime de science morale posant, comme la dogmatique, la conscience du réel pour but à la réalité. Cette éthique n'ignore point le péché, son idéalisme ne consiste pas en exigences absolues, mais en une conscience perçant de part en part la réalité, la réalité du péché, sans frivolité métaphysique bien entendu, ni concupiscence psychologique.

On voit facilement la différence du mouvement, à savoir que l'éthique dont nous parlons relève d'un autre ordre de choses. La première éthique échouait sur la peccabilité de l'individu. Bien loin de pouvoir l'expliquer elle ne faisait qu'en grossir la difficulté et la rendre plus énigmatique encore de son propre point de vue, puisque le péché de l'individu s'élargissait en péché de tout le genre humain. Alors est venue à l'aide la dogmatique avec le péché originel. La nouvelle éthique

la présuppose et avec elle le péché originel, dont elle se sert ensuite pour expliquer le péché de l'individu, tout en posant en même temps comme but l'idéal, non par une descente de l'idéal à l'homme, mais par une montée inverse,

Aristote comme on sait employait le mot de πρωτη φιλοσοφια pour signifier par là surtout la métaphysique, quoiqu'il y fit entrer une partie de ce que nos habitudes d'esprit rangent dans la théologie. Rien de plus régulier que le paganisme mette celle-ci à cette place; c'est le même manque de réflexion infinie qui conférait dans l'antiquité au théâtre une réalité le rapprochant d'un culte. En faisant abstraction de cette équivoque, on pourrait garder l'appellation, et par πρωτη φιλοσοφια[12] entendre l'universalité de la connaissance, celle qu'on peut dire païenne, dont l'être est l'immanence ou, comme disaient les Grecs, le souvenir, et par *secunda philosophia* on pourrait entendre celle dont l'essence est la transcendance ou la répétition[13].

Au fond le concept du péché n'a sa place dans aucune connaissance, seule la seconde éthique peut traiter ses manifestations mais non ses origines. Dès qu'une autre veut l'exposer, le concept s'obscurcit. C'est ce qui arrive pour revenir à ce qui nous occupe, quand les psychologues s'en mêlent.

L'objet de la psychologie doit être quelque chose de statique qui demeure en un repos sans inertie, non quelque chose de mouvant qui ne cesse ou de se produire soi-même ou d'être réprimé. Mais cet élément stable d'où naît constamment le péché, non avec nécessité (car une naissance nécessaire est un état, comme par exemple tout le cycle de la plante en est un) mais avec liberté, ce stable élément, cette disposition préalable, cette possibilité réelle du péché, voilà ce qui s'offre à l'intérêt de la psychologie. Ce qui peut donc l'occuper et dont à bon droit elle s'occupe, c'est comment le péché peut naître, non le fait de sa naissance. Elle peut pousser l'intérêt jusqu'au point où il semble que le péché soit là, mais entre ce point-là et le suivant, c'est-à-dire, sa présence, il y a une différence de qualité. Comment ce champ d'une contemplation psychologique attentive et pénétrante vous mène de plus en plus loin, c'est là justement l'intérêt du psychologue, la psychologie s'abandonnerait même volontiers à l'illusion d'avoir par là fait naître le péché. Mais ce dernier mirage est la borne de son pouvoir et la preuve qu'elle a fait son temps.

Que l'humaine nature doive être telle qu'elle rende le péché possible, c'est, psychologiquement, incontestable; mais vouloir faire de cette possibilité du péché sa réalité révolte l'éthique et, pour la dogmatique, résonne comme un blasphème; car la liberté: n'est jamais possible; dès qu'elle est, elle est réelle, de

même que dans une philosophie déjà ancienne on disait l'existence de Dieu nécessaire du moment qu'elle est possible.

Dès le péché posé, l'éthique intervient sur-le-champ et le suit pas à pas. De savoir comment il est né elle n'a cure, sa seule certitude c'est que le péché est entré dans le monde comme péché. Mais encore moins que de ses origines l'éthique s'occupe de l'évolution sourde du possible du péché.

Veut-on maintenant savoir de plus près comment et jusqu'où la psychologie poursuit l'observation de son objet, il appert de ce qui précède que toute observation de la réalité du péché en tant qu'objet de pensée n'est point de son ressort et relève de l'éthique, non cependant comme observation, l'éthique n'étant jamais observatrice, car elle accuse, juge, agit. Une seconde conséquence, c'est que la psychologie ne s'occupe jamais du détail de la réalité empirique, sauf dans la mesure où celle-ci reste en dehors du péché. Comme science, il est vrai, la psychologie ne saurait jamais avoir affaire empiriquement au détail qui lui est soumis, mais plus elle devient concrète, plus ce détail cependant peut avoir sa représentation scientifique. De nos jours cette science, qui plus qu'aucune autre a licence de s'enivrer de la variété bouillonnante de la vie, s'est mise d'elle-même au jeûne et à l'ascétisme impitoyablement, mais la faute n'en est pas à elle-même, mais à ceux qui la pratiquent. Pour le péché au contraire tout le contenu de la réalité lui est refusé, seule sa possibilité lui appartient encore. Pour l'éthique naturellement le possible du péché ne se présente jamais, et elle ne se laisse pas tromper ni ne perd son temps à réfléchir dessus. Au contraire la psychologie l'aime, on la voit assise à tracer des contours et à calculer les angles du possible sans plus se laisser déranger qu'Archimède.

Mais en s'enfonçant ainsi dans le possible du péché la psychologie sert à son insu une autre science qui ne fait qu'attendre qu'elle ait fini pour commencer elle-même et l'aider à l'explication. Cette autre science n'est pas l'éthique, qui n'a en effet rien à faire avec ce possible, mais au contraire la dogmatique, et ici reparaît le problème du péché originel. Tandis que la psychologie médite sur le possible réel du péché, la dogmatique explique le péché originel, qui en est le possible idéal. Par contre l'éthique chrétienne n'a affaire ni au possible du péché ni au péché originel. Sa devancière païenne ignorait le péché, et ici encore la psychologie ne peut s'introduire que par abus.

Si ce qu'on vient d'exposer est exact, on verra sans peine combien j'ai eu raison de donner à cet écrit le titre d'éclaircissement psychologique et comment, si on voulait donner à ces réflexions conscience de leur place dans la science, elles se verraient situées dans la psychologie mais orientées vers la dogmatique.

On a dit que la psychologie était l'étude de l'esprit subjectif. À creuser ceci un peu plus, on verra comment, dès qu'elle arrive au problème du péché, elle ne progresse qu'à la condition de se changer en doctrine de l'esprit absolu. Or, c'est là le champ de la dogmatique. La première éthique présuppose la métaphysique, la seconde la dogmatique, mais elle l'achève aussi, de façon qu'ici comme partout la prémisse se dégage.

C'était là le but de cette introduction. Ce qui peut être vrai, sans empêcher les réflexions sur le concept d'angoisse d'être totalement fausses. S'il en est ainsi, on le verra bien.

CHAPITRE PREMIER

L'angoisse, condition préalable du péché originel et moyen rétrograde d'en expliquer l'origine

1. Indications historiques visant le concept du «péché originel»

Ce concept est-il identique à celui du premier péché, la faute d'Adam, la chute? Sans doute est-ce bien en ce sens parfois qu'on a voulu le prendre et ainsi identifier son explication et celle du péché d'Adam. Comme le raisonnement ici butait sur des difficultés, on biaisait. Pour arriver cependant à quelque explication, on posa une donnée imaginaire dont la perte constituait la conséquence de la chute. On y gagna de faire admettre volontiers par tout le monde qu'un état comme celui qu'on décrivait n'existe pas ici-bas, mais on oubliait que le doute portait ailleurs: cet état avait-il vraiment existé? Condition au moins nécessaire pour qu'on pût le perdre. L'histoire de l'humanité acquit ainsi d'imaginaires débuts, l'imagination déportait ainsi Adam hors de l'histoire; les sentiments, les rêves des âmes pieuses eurent ce qu'ils désiraient, un lever de rideau divin; mais la pensée n'eut rien. Doublement même Adam fut déporté. C'est une dialectique imaginaire qui avait abouti à cette donnée, plutôt dans le catholicisme (Adam y perdant un *donum divinitus datum supranaturale et admirabile*). Ou bien c'est par de l'histoire imaginaire, surtout dans le dogmatique «fédérale»[14], dont le dramatisme se perdait dans une conception imaginaire de la conduite d'Adam comme d'un plénipotentiaire de toute l'humanité. Les deux explications bien entendu n'expliquent rien, la première ne faisant qu'écarter sa propre invention, la seconde inventant seulement une chose qui n'explique rien.

Le concept du péché originel diffère-t-il de celui du premier péché, de sorte que l'individu ne participe à celui-ci que par son rapport à Adam et non par son rapport primitif au péché? Si oui, c'est de nouveau déporter imaginairement Adam hors de l'histoire. Le péché d'Adam alors est plus qu'une chose passée (*plus quam perfectum*). Le péché originel est le présent, est la peccabilité, et Adam est le seul chez qui elle n'existait pas, puisque c'est de lui qu'elle est née. Sans chercher donc à expliquer le péché d'Adam, on voulait expliquer le péché originel dans ses conséquences. Explication inexistante devant la pensée. Ce qui fait comprendre aisément qu'un écrit symbolique en prononce l'impossibilité et que cette condamnation demeure sans contradiction en face de l'explication. Les articles de Schmalkalden enseignent expressément: *peccatum haereditarium*

tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit[15]. Ce verdict se concilie aisément avec les explications qui n'insistent pas tellement en effet sur des définitions rationnelles, on y sent plutôt les sentiments de piété (à tendance éthique) donner libre cours à leur indignation contre le péché originel, s'ériger en accusateurs et ne s'inquiéter, avec une rage presque féminine, une exaltation d'amoureuse, que de rendre la peccabilité toujours plus abominable et l'homme avec elle, sans qu'il y ait de mot assez dur pour signifier la participation de l'individu à cette peccabilité. Un regard à ce sujet sur les différentes confessions montre entre elles une gradation où la profondeur de piété protestante emporte la palme. L'église grecque appelle le péché originel αμαρτημα προτοπατοριχον[16]. Elle n'a même pas de concept, car ce mot n'est qu'une étiquette n'indiquant pas, comme fait le concept, le présent, mais seulement du fini historique. *Vitium originis*, la formule de Tertullien, est bien un concept, mais permet pourtant de donner la prépondérance à l'élément historique. *Peccatum originale* (*quia originaliter tradatur*, Augustin) indique le concept que précise encore plus la distinction entre le *peccatum originans* et l'*originatum*. Le protestantisme rejette les définitions scolastiques (*carentia imaginis dei; defectus justitiae originalis*) comme aussi la thèse que le péché originel serait une *poena* (*concupiscentiam poenam esse non peccatum, disputant adversarii*. Apol. Aug. Conf.) et c'est de là que part cette gradation enthousiaste: *vitium, peccatum, reatus, culpa*. N'ayant cure que de faire bien parler l'âme contrite, on laisse quelquefois se glisser une pensée totalement contradictoire dans les propos sur le péché originel *(nunc quoque afferens iram dei iis qui SECUNDUM EXEMPLUM Adami peccarunt*). Ou alors cette éloquence contristée se moque complètement de la pensée, mais lâche d'épouvantables formules sur le péché originel (*quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud deum simus. Form. Conc.* qui cependant a la prudence de recommander de ne pas le penser; car en faire l'objet d'une grande pensée philosophique, ce serait faire du péché la substance de l'homme[17]). Dès que manque l'enthousiasme de la foi et de la contrition, on ne s'en tire plus par de ces définitions qui ne font que le jeu de la raison rusée et l'aident à esquiver de reconnaître le péché. Mais le besoin d'autres définitions ne prouve guère la perfection du siècle, pas plus qu'après Dracon le besoin d'avoir d'autres lois que les siennes.

L'imaginaire qu'on vient de voir sévir réapparaît tout à fait logiquement à un autre endroit de la dogmatique, dans la Rédemption. On enseigne que le Christ a racheté l'humanité du péché originel. Mais alors qu'advient-il d'Adam, introducteur en effet ici-bas du péché originel? Celui-ci n'était-il pas un péché

actuel en lui? ou pour lui le péché originel signifie-t-il la même chose que pour n'importe qui du genre humain? Mais alors le concept saute. Ou bien toute la vie d'Adam fut-elle le péché originel? Son premier péché n'en a-t-il pas engendré d'autres en lui, c'est-à-dire des péchés actuels? L'erreur du raisonnement précédent ressort plus net encore ici, car on déporte Adam de l'histoire de façon si imaginaire qu'il devient le seul à rester exclu de la Rédemption.

De quelque façon qu'on pose le problème, dès qu'on déporte Adam par raisonnement imaginaire, on brouille tout. Expliquer son péché est donc expliquer le péché originel, et nulle explication ne nous avance qui prétend expliquer Adam mais non le péché originel ou le péché originel mais non Adam. Chose impossible d'ailleurs dont la raison profonde vient de l'essence même de l'existence humaine, du fait que l'homme est individu et, comme tel, est à la fois lui-même et tout le genre humain, de sorte que ce dernier participe en entier à l'individu et l'individu à tout le genre humain[18]. Faute de tenir ferme à ce principe, on verse soit dans l'unitarisme des pélagiens, des sociniens, des philanthropes, soit dans l'imaginaire. Le prosaïsme de la raison est de faire se dissoudre numériquement le genre humain dans un perpétuel *einmal ein*. L'imaginaire est de combler Adam de l'illusoire honneur d'être plus que tout le genre humain, ou de l'honneur équivoque d'en être retranché.

À tout instant donc l'individu est lui-même et le genre humain. C'est la perfection de l'homme considéré comme état. En même temps c'est une contradiction; donc toujours l'expression d'un problème; or un problème est un mouvement; mais un mouvement vers du semblable, vers ce qui vous est proposé comme identique - c'est un mouvement historique. Donc l'individu a de l'histoire, mais s'il en a, le genre humain en a aussi. Tout individu a la même perfection, voilà justement pourquoi les individus ne se séparent en unités numériques, pas plus que le concept du genre humain ne s'évanouit en un fantôme. Chacun des individus est essentiellement intéressé à l'histoire de tous les autres, non moins essentiellement qu'à la sienne. La perfection personnelle consiste donc à participer sans réserve à la totalité. Nul individu n'est indifférent à l'histoire du genre humain pas plus que celui-ci ne l'est à celle de l'individu. Pendant que se déroule l'histoire de l'humanité, l'individu commence toujours *da capo*, parce qu'il est lui-même et le genre humain, et par là encore l'histoire du genre humain.

Adam est le premier homme, il est à la fois lui-même et le genre humain. Ce n'est pas la beauté esthétique qui nous accroche à lui; ni un sentiment de générosité qui nous rallie à lui, pour ne pas le planter là comme le bouc

émissaire; ce n'est pas non plus l'élan de la sympathie ou la persuasion de la piété qui nous décide à partager sa faute, comme un enfant souhaitant d'être coupable avec son père; ni une pitié forcée qui nous apprenne à supporter ce qui est notre lot fatal; non, c'est la pensée qui nous attache à lui. Aussi chaque fois qu'on tente d'expliquer la signification d'Adam pour le genre humain comme *caput generis humani naturale, seminale, foederale*, comme disent les formules dogmatiques, on embrouille tout. Il ne diffère pas essentiellement du genre humain qui, en ce cas-là, n'existerait point, mais il ne se confond non plus avec lui, qui alors n'existerait pas davantage: il est lui-même et le genre humain. Voilà pourquoi ce qui explique Adam explique aussi le genre humain et réciproquement.

2. Le concept du premier péché

Selon les concepts traditionnels la différence entre le premier péché d'Adam et le premier péché de chaque homme, c'est que le péché d'Adam a eu la peccabilité pour conséquence, tandis que l'autre la présuppose comme condition. S'il en était ainsi, Adam serait alors réellement hors du genre humain qui ne partirait pas de lui, mais aurait un commencement hors de lui-même, ce qui est contraire à tout concept.

Que le *premier* péché signifie autre chose qu'un péché (c'est-à-dire un péché comme tous les autres), autre chose qu'un péché (c'est-à-dire un no 1 par rapport à un no 2), c'est facile à voir. Le premier péché définit la qualité, il est le péché. C'en est là le mystère et le scandale pour la raison abstraite qui veut qu'*une* fois ne fasse rien mais que plusieurs fois fassent quelque chose, raisonnement complètement à l'envers, puisque plusieurs fois ou bien signifient chaque fois valant autant que la première ou toutes ensemble valant bien moins. Aussi est-ce une superstition de prétendre en logique qu'une détermination quantitative continue parvienne à produire une nouvelle qualité; c'est une réticence impardonnable, sans masquer il est vrai qu'il n'en est pas tout à fait ainsi, d'en cacher la conséquence à toute l'immanence logique en l'impliquant dans le mouvement logique comme fait Hegel[19]. La nouvelle qualité se produit au début même, avec le saut, avec la soudaineté du mystérieux.

Si le premier péché a le sens numérique d'*un* péché, il n'est pas question alors d'histoire, et le péché n'a d'histoire ni dans l'individu ni dans le genre humain; car la condition pour qu'il y ait histoire reste la même, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'en tant qu'histoire celle du genre humain soit la même que celle

de l'individu, ni que celle de l'individu soit celle du genre humain, sinon dans ce sens que la contradiction exprime toujours le problème.

Par le *premier* péché le péché est entré dans le monde. Tout pareillement on peut dire qu'au premier péché de tout homme depuis Adam, le péché entre dans le monde. Qu'avant la première faute d'Adam il n'y en eût pas, c'est là, par rapport au péché lui-même, une pensée toute fortuite et indifférente, dénuée de toute portée ou de tout droit à rendre plus grand le péché d'Adam et moindre le premier péché de tout autre homme. Quelle hérésie logique et éthique de vouloir faire croire que la peccabilité dans un homme, par une définition continue de quantités, arrive par une *generatio aequivoca* à produire le premier péché! Voilà ce qui n'arrive point, pas plus que Trop[20], virtuose pourtant dévoué de la détermination quantitative, ne décroche la licence pour avoir mille fois frisé l'admissibilité. Libre aux mathématiciens et astronomes de s'en tirer avec des grandeurs infinitésimales, dans la vie cela ne vous sert pas à passer d'examen, encore moins à expliquer l'esprit. Si le premier péché de tous les hommes depuis Adam naissait ainsi de la peccabilité, il n'aurait de sa priorité qu'une détermination inessentielle et n'en recevrait d'essentielle, si c'était chose imaginable, que de son numéro d'ordre dans le fond commun toujours en baisse de l'humanité. Mais il en va autrement, et il est aussi mal, illogique, a-éthique, achrétien d'aspirer à l'honneur d'être le premier inventeur que de vouloir se dérober, par un refus de penser, en disant qu'on n'a fait que ce que tout le monde faisait. La présence de la peccabilité dans un homme, le pouvoir de l'exemple, etc., tout cela n'est que déterminations quantitatives n'expliquant rien[21], à moins qu'on ne fasse d'un seul individu tout le genre humain au lieu de reconnaître que tout individu est lui-même et le genre humain.

Le récit de la chute dans la Genèse a, surtout de nos jours, passé assez superficiellement pour un mythe. Non sans bonnes raisons: puisque ce qu'on mettait à la place en était justement un autre et même un piètre; car dès que la raison tombe dans les mythes, il n'en sort guère que du vent. Or ce récit de la Genèse est la seule conception où la dialectique se tienne. Tout le contenu s'y concentre au fond dans cette proposition: *le péché est entré dans le monde par un péché*. Autrement le péché serait survenu comme quelque accident, ce qu'on se garderait d'expliquer. La difficulté pour la raison est justement le triomphe explicatif de la Genèse, c'est sa logique profonde qui veut que le péché se présuppose lui-même, qu'il entre dans le monde de telle sorte que, tout en étant, il est présupposé. Le péché entre donc comme le subit, c'est-à-dire par le saut; mais ce saut pose en même temps la qualité, or dès la qualité posée, le saut est

déjà impliqué en elle et présupposé d'elle comme elle-même l'est du saut. C'est là un scandale, pour la raison, ergo ce doit être un mythe. En compensation la raison en invente elle-même un qui nie le saut, fait du cercle une ligne droite et alors tout glisse naturellement. Elle commence par broder une histoire sur ce qu'était l'homme avant la chute et peu à peu avec son bavardage cette innocence tourne insensiblement en peccabilité... et à la fin celle-ci est bel et bien là. Tout le beau discours de la raison en l'occurrence peut se comparer à ce refrain de ronde sur lequel s'amusent les enfants: un pion, deux pions, trois pions... Scipion... Voilà le mot amené, et tout naturellement, de ce qui précède. Si vraiment le mythe de la raison signifiait quelque chose, ce serait la priorité de la peccabilité devant le péché. Mais entendre par là que la peccabilité est entrée dans le monde autrement que par le péché, c'est détruire le concept. Mais si elle est entrée par le péché, le péché l'a donc précédée. Cette contradiction est la seule dialectique logique qui maîtrise le saut et l'immanence (c'est-à-dire l'immanence postérieure).

Au premier péché d'Adam *le péché est donc entré dans le monde*. Cette proposition, quoique courante, contient cependant une réflexion tout extérieure ayant fort contribué sans doute à faire naître des équivoques grosses d'erreurs. Que le péché soit entré dans le monde, c'est la vérité, mais, sous cette forme, cela ne regarde pas Adam. En termes stricts et précis on doit dire que par le premier péché la peccabilité est entrée dans Adam. D'aucun homme depuis lors on n'aurait l'idée de dire qu'à son premier péché la peccabilité est entrée dans le monde, et cependant elle y entre par cet homme de façon analogue (c'est-à-dire d'une façon non essentiellement différente); car en termes stricts et précis la peccabilité n'est dans le monde que quand le péché l'y introduit.

Si l'on s'est exprimé autrement sur Adam, il n'y a qu'une raison: il faut que la conséquence du rapport d'Adam au genre humain inventé par la raison s'étale partout. Son péché est le péché originel. Hors de cela, on ne sait rien sur lui. Mais le péché originel considéré dans Adam se borne à ce premier péché. Adam est-il alors l'unique individu à être sans histoire? En ce cas on en vient à faire commencer le genre humain par un individu qui n'en est pas un, ce qui détruit les concepts de genre et d'individu. Si quelque autre individu du genre humain peut par son histoire avoir de l'importance dans l'histoire du genre humain, Adam le peut aussi; si Adam n'en a que par ce premier péché, alors c'est le concept de l'histoire qu'on détruit, l'histoire finissant au moment même où elle commençait[22].

Du fait que le genre humain ne recommence pas *da capo* à chaque individu[23], en ce sens on peut dire que la peccabilité du genre humain a une histoire.

Elle procède pourtant par déterminations quantitatives, tandis que c'est par le saut qualitatif que l'individu y prend part. Voilà pourquoi ce n'est pas le genre humain qui recommence à chaque individu - car s'il le faisait il n'existerait point - mais au contraire chaque individu qui recommence le genre humain.

À dire alors que le péché d'Adam a introduit le péché du genre humain dans le monde, c'est qu'on donne à la pensée un sens imaginaire qui annule tout concept, ou bien l'on a tout autant le droit de le dire de chaque individu dont le premier péché introduit la peccabilité. Faire partir le genre humain d'un individu qui n'en doit pas faire partie est un mythe rationnel, comme de faire commencer la peccabilité autrement que par le péché. On n'y gagne que de retarder le problème, qui naturellement demande l'explication à l'homme no 2 ou plutôt à l'homme no l, puisque le no 1 au fond a été promu au zéro.

Ce qui trompe souvent et aide à mettre en branle toutes sortes d'idées imaginaires, c'est la génération, comme si l'homme depuis Adam différait essentiellement du premier acte par le fait d'en descendre. La descendance n'exprime que la continuité dans l'histoire du genre humain, dont le mouvement, par déterminations toujours quantitatives, reste par suite incapable de jamais produire un individu; une espèce animale en effet, même après s'être maintenue à travers des milliers et milliers de générations, ne produit jamais un individu. Le second homme, s'il n'était descendu d'Adam, n'eût pas été le second, mais une répétition vide, d'où ne serait sorti ni individu ni genre humain. Toutes ces répliques d'Adam fussent devenues autant de statues isolées et qu'on n'eût pu déterminer que par une détermination négligeable, c'est-à-dire numérique, plus insignifiante encore que le numéro d'appel des garçons en bleu de l'hospice des Enfants trouvés. Tout au plus chacun eût pu être soi-même, mais non soi et le genre humain; sans plus de substance historique qu'un ange, qui n'en a pas, n'étant que lui-même et ne participant à aucune histoire.

Inutile sans doute de dire que cette interprétation n'est passible d'aucun pélagianisme faisant jouer à chaque individu, sans souci du genre humain, sa petite histoire sur son théâtre privé; car l'histoire du genre humain poursuit son bonhomme de chemin, et dans cette histoire jamais personne n'en vient à commencer au même endroit qu'un autre, tandis qu'au contraire chaque individu recommence *da capo*, en même temps qu'il se trouve au point où il devrait avoir son commencement dans l'histoire.

3. Le concept d'innocence

Le bon moyen ici comme partout, si l'on veut aujourd'hui en trouver une définition dogmatique, c'est de commencer par faire table rase de ce qu'a découvert Hegel pour secourir la dogmatique. On ressent une gêne étrange, devant des théologiens appliqués par ailleurs à ne pas cesser d'être orthodoxes, de les voir alléguer cette remarque favorite de Hegel que l'immédiat a pour destin d'être aboli, comme si immédiateté et innocence étaient absolument identiques. Bien entendu, avec sa logique, Hegel a volatilisé tout concept dogmatique, juste assez pour lui faire mener une existence réduite comme trait d'esprit de la logique. Que l'immédiat doive être aboli, point n'est besoin de Hegel pour le dire; et d'ailleurs quel mérite immortel a-t-il de l'avoir dit, puisque pour la pensée logique ce n'est même pas exact, l'immédiat, en effet, n'ayant pas à être annulé, vu qu'il n'existe jamais? Le concept d'immédiateté a sa place en logique, mais celui d'innocence a la sienne dans l'éthique, et de tout concept il faut parler conformément à la science dont il relève, soit que pour le concept relever de la science équivaille à s'y développer vraiment, soit que pour le développement on se contente de le présupposer.

Or, il est a-éthique de dire que l'innocence doive être annulée, car même le fût-elle au moment où vous le diriez, l'éthique vous défend d'oublier qu'elle ne peut l'être que par une faute. Donc parler de l'innocence comme de l'immédiat et, avec la rudesse indiscrète de la logique, laisser disparaître cette chose fugitive, ou en esthète sensible s'émouvoir de ce qu'elle était et de sa disparition, c'est n'être que spirituel et oublier la pointe.

Comme Adam par la faute, chacun de nous perd de même l'innocence. Si ce n'était par la faute qu'on la perde, ce ne serait pas non plus l'innocence qu'on perdrait, et sans avoir été innocent avant d'être coupable, serait-on jamais coupable?

Sur l'innocence d'Adam, on n'a jamais été à court d'idées fantaisistes de tout ressort, soit qu'elles aient acquis une dignité symbolique en des temps où le velours du pupitre de l'Église, tout comme le tapis des premiers pas des hommes, n'était point aussi râpé que maintenant; soit qu'elles eussent une existence plus vagabonde et aventureuse comme les filles suspectes de la poésie. Plus on affublait Adam d'habits fantaisistes, plus on rendait inexplicable qu'il pût pécher et plus horrible son péché. Il avait cependant gâché d'un coup toutes les splendeurs et l'on versait à ce sujet selon l'heure et l'occasion dans le sentiment ou la blague, la mélancolie ou la légèreté, on sombrait dans le pessimisme

historique ou l'on se gaussait par la fantaisie; mais sans jamais saisir la pointe éthique.

Quant à l'innocence des hommes depuis Adam (donc de tous sauf Adam et Ève) on s'en faisait une idée moins haute. Le rigorisme éthique négligeait les limites de la morale et avait l'honnêteté de croire que les hommes ne profiteraient pas de l'occasion d'une dérobade totale, quand on la leur rendait si facile; d'autre part la frivolité ne se rendait compte de rien. Or ce n'est que par une faute que l'innocence se perd; chacun la perd essentiellement de la même façon qu'Adam, et ce n'est l'intérêt, ni de l'éthique de faire de nous tous, sauf Adam, au lieu de coupables, de simples spectateurs de la culpabilité soucieux et intéressés, ni de la dogmatique de faire de nous tous, au lieu de rachetés, de simples spectateurs, intéressés et sympathisants, de la Rédemption.

D'avoir si souvent gâché le temps de la dogmatique et de l'éthique et le sien propre à réfléchir sur ce qui serait arrivé, si Adam n'avait pas péché, qu'est-ce que cela montre, sinon qu'on apporte avec soi un sentiment faux et donc un concept non moins faux? L'innocent n'aurait jamais l'idée de se poser de ces questions, mais le coupable pèche, quand il en pose; car il veut, dans sa curiosité esthétique, ignorer qu'il a lui-même introduit la culpabilité dans le monde et lui-même perdu l'innocence par la faute.

L'innocence n'est donc pas comme l'immédiat une chose qu'il faut détruire et destinée à l'être, au fond inexistante, mais quelque chose qui, même alors qu'on la détruit, n'apparaît que par là et seulement alors comme ayant existé avant d'être détruite et l'étant maintenant. L'immédiat n'est pas aboli par le médiat, mais celui-ci en apparaissant, élimine au même instant l'immédiat. L'abolition de l'immédiat est donc un mouvement immanent à l'immédiat, ou elle est un mouvement immanent au médiat mais en sens inverse, par lequel le médiat présuppose l'immédiat. L'innocence, elle, est quelque chose qui s'abolit par une transcendance, justement parce qu'elle est *quelque chose* (tandis que le terme le plus juste pour l'immédiat est celui qu'emploie Hegel pour l'être pur, à savoir rien) et c'est encore pourquoi de l'innocence abolie par la transcendance il sort tout autre chose, tandis que le médiat justement est l'immédiat. L'innocence est une qualité, elle est un état qui peut fort bien durer, et c'est pourquoi la précipitation logique pour l'annuler ici ne sert à rien; tandis que dans la logique on ferait bien de se presser encore davantage; car là, même en accourant comme la foudre, on arrive toujours trop tard. L'innocence n'est pas une perfection dont on doive souhaiter le retour; car la souhaiter, c'est déjà l'avoir perdue, et c'est alors un péché nouveau que de perdre son temps en souhaits. L'innocence n'est

pas non plus une imperfection qu'il faille vaincre en la dépassant, car elle sait bien se suffire à elle-même; et quand on l'a perdue, et de la seule façon dont elle puisse l'être, c'est-à-dire par une faute, et non comme on aimerait peut-être à l'avoir perdue, comment songerait-on à chanter sa propre perfection aux dépens de l'innocence?

On voit maintenant comme le récit de la Genèse nous donne aussi la vraie explication de l'innocence. L'innocence est l'ignorance. Elle n'est nullement l'être pur de l'immédiat, mais elle est l'ignorance. Quant au fait que celle-ci, à la voir du dehors, nous semble vouée au savoir, c'est là quelque chose qui ne la concerne en rien.

Il saute aux yeux que cette interprétation est indemne de tout pélagianisme. Le genre humain a son histoire et dans celle-ci la peccabilité a son déroulement quantitatif continu, mais l'innocence n'est sans cesse perdue que par le saut qualitatif de l'individu. Que cette peccabilité, qui est la progression du genre humain, puisse, dans l'individu qui dans son acte l'assume, se montrer comme une disposition variable, nul ne le conteste; mais ceci n'est qu'un plus ou un moins, une détermination quantitative et ne constituant pas le concept du péché.

4. Le concept de la chute

Mais si l'innocence est ignorance, dans la mesure même où la culpabilité du genre humain par son déroulement quantitatif est présente sous l'ignorance de l'individu et se découvre, quand il pèche, comme sa culpabilité - ne semble-t-il pas alors naître une différence entre l'innocence d'Adam et celle de tout autre homme? À quoi nous avons déjà répondu qu'un plus ne constitue pas une qualité. Il pourrait aussi sembler plus facile d'expliquer comment l'homme depuis Adam perd l'innocence. Mais ce n'est qu'une apparence. Le plus haut degré de déterminisme par addition de quantités n'explique pas mieux que le plus bas le saut qualitatif; si je peux expliquer la faute dans l'homme depuis Adam, je peux aussi bien le faire chez Adam. Par habitude mais surtout par manque de réflexion et stupidité éthique, on a pu croire la première explication plus facile que la dernière. Tant on voudrait esquiver le coup de soleil de la logique qui nous tombe d'aplomb sur le crâne! On veut bien supporter la peccabilité, aider à la porter, etc. Mais pourquoi se donner tant de mal? La peccabilité n'est pas une épidémie se propageant comme la variole, et «chaque bouche doit être cousue»[24], Passe encore qu'un homme avec un profond sérieux se dise misérable et conçu par sa mère dans le péché! Mais peut-il au fond s'en affliger vraiment,

s'il n'introduit lui-même le péché dans le monde et ne s'attire tous ces malheurs? car quelle contradiction que de vouloir s'attrister *en esthète* de la *peccabilité* ! Le seul dont l'innocence s'en attrista fut le Christ, mais il s'en attristait, non comme d'un destin à subir, mais en homme ayant librement choisi de porter tous les péchés du monde et d'en souffrir les peines. Ce qui n'est point parler en esthète, le Christ étant plus qu'individu.

L'innocence est donc ignorance; mais comment la perd-on? Répéter ici toutes les hypothèses ingénieuses et absurdes dont philosophes et rêveurs à système, ne s'intéressant que par curiosité à la grande affaire humaine qu'on appelle le péché, ont surchargé le commencement de l'histoire, ce n'est pas mon propos. D'abord pourquoi perdre le temps des autres en racontant ce que j'ai perdu le mien à apprendre? Ensuite tout cela est hors de l'histoire, dans ce crépuscule où sorcières et brasseurs de systèmes chevauchent à l'envi, qui un manche à balai, qui une broche à rôtir.

La science dont c'est l'affaire d'expliquer est la psychologie, laquelle en fait d'explication ne peut expliquer que des préliminaires et doit surtout se garder d'avoir l'air d'expliquer ce qu'aucune science n'explique, sauf l'éthique qui n'y réussit davantage qu'en le présupposant par la dogmatique. Prendre l'explication psychologique et la répéter plusieurs fois, puis là-dessus se mettre à croire qu'il n'y a pas d'invraisemblance que le péché soit entré de cette façon dans le monde, c'est ne faire que tout embrouiller. La psychologie n'a pas à sortir de ses limites, auquel cas son explication peut toujours avoir son importance.

Une explication psychologique de la chute, on en trouvera une bonne et claire dans l'exposé de la doctrine paulinienne par Usteri[25]. À présent la théologie est devenue si spéculative qu'elle dédaigne ces choses, autrement facile en effet est d'expliquer que l'immédiat doit être aboli, et bien plus commode encore est ce qu'elle fait souvent, quant à l'heure décisive de l'explication elle s'éclipse aux yeux de ses adorateurs spéculatifs. Le bilan de l'exposé d'Usteri est que la défense même de goûter à l'arbre de la science a fait naître le péché chez Adam. Sans négliger l'éthique, il avoue toutefois qu'elle ne fait que prédisposer ce qui éclate dans le saut qualitatif d'Adam. Je n'insiste pas davantage sur cet exposé tel qu'il est. Tout le monde l'a lu ou peut le lire dans l'ouvrage mentionné[26].

La lacune de cette explication, c'est de ne pas se placer franchement sur le terrain psychologique. Bien entendu je ne l'en blâme pas, car ce n'était pas son dessein, s'étant posé pour but de développer la doctrine de Paul et de se cantonner dans la Bible. Mais à cet égard la Bible a souvent eu un effet nuisible. Au début d'une étude on s'est tellement fixé dans l'esprit certains passages

classiques que l'explication et le savoir auquel on arrive tournent en un arrangement de ces passages, comme si tout le problème était si loin de vous. Plus on reste dans le naturel, mieux c'est, quelque désir qu'on ait de confronter respectueusement son explication au critère de la Bible, et de se mettre, s'il y a désaccord, en quête alors d'une autre explication. On évite ainsi de placer la charrue avant les bœufs, d'être obligé de comprendre l'explication avant d'avoir compris ce qu'elle doit expliquer, et l'on ne tombe pas non plus dans le cas astucieux d'exploiter les passages de l'Écriture, comme ce roi de Perse, en guerre contre les Égyptiens, qui se servait de leurs animaux sacrés pour se protéger.

Si l'on explique la chute par la défense de Dieu, on fait de cette défense l'aiguillon d'une *concupiscentia*. Ici la psychologie sort déjà de sa compétence. Un *concupiscentia* est une détermination de faute et de péché avant la faute et le péché, sans être pourtant l'une ni l'autre, c'est-à-dire posée par eux. Le saut qualitatif est ainsi énervé et la chute devient une sorte de progression. On ne discerne pas non plus comment la défense peut éveiller une *concupiscentia*, quoique la double expérience païenne et chrétienne nous assure que le désir de l'homme va aux choses défendues. Mais comment se prévaloir sans plus de l'expérience? Ne faudrait-il pas alors de façon plus précise se demander sur quel stade de la vie elle porte? Cet intermédiaire qu'est la concupiscence manque aussi d'équivoque, ce qui fait voir de suite que ce n'est pas une explication psychologique. L'expression la plus forte, au fond la plus positive qu'emploie l'église protestante de la présence dans l'homme du péché originel est justement qu'il naît avec la *concupiscentia* (*omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato h. e. sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia*[27]). Et cependant la doctrine protestante fait une différence essentielle entre l'innocence de l'homme après la chute (si l'on peut parler alors d'innocence) et celle d'Adam.

L'explication psychologique n'a pas à masquer par de beaux discours la pointe; il faut qu'elle garde son élastique ambiguïté d'où surgit la faute dans le saut qualitatif.

5. Le concept de l'angoisse

L'innocence est ignorance. Dans l'innocence l'homme n'est pas encore déterminé comme esprit, mais l'âme l'est dans une unité immédiate avec son être naturel. L'esprit en est encore à rêver dans l'homme. Cette interprétation est en plein accord avec la Bible qui, en refusant à l'homme dans l'innocence le

discernement entre le bien et le mal, condamne toutes les imaginations méritoires du catholicisme,

Dans cet état il y a calme et repos; mais en même temps il y a autre chose qui n'est cependant pas trouble et lutte; car il n'y a rien contre quoi lutter. Mais qu'est-ce alors? Rien. Mais l'effet de ce rien? Il enfante l'angoisse. C'est là le mystère profond de l'innocence d'être en même temps de l'angoisse. Rêveur, l'esprit projette sa propre réalité qui n'est rien, mais ce rien voit toujours l'innocence hors de lui-même.

L'angoisse est une détermination de l'esprit rêveur, et, à ce titre, a sa place dans la psychologie. La veille pose la différence entre moi-même et cet autre en moi, le sommeil la suspend, le rêve la suggère comme un vague néant. La réalité de l'esprit se montre toujours comme une figure qui tente son possible, mais disparaît dès qu'on veut la saisir, et qui est un rien ne pouvant que nous angoisser. Davantage elle ne peut, tant qu'elle ne fait que se montrer. On ne voit presque jamais le concept de l'angoisse traité en psychologie, je fais donc remarquer sa complète différence d'avec la crainte et autres concepts semblables qui renvoient toujours à une chose précise, alors que l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible. C'est pourquoi on ne la trouvera pas chez l'animal, dont la nature précisément manque de détermination spirituelle.

Si l'on considère alors les caractères dialectiques dans l'angoisse, on en constatera justement l'ambiguïté psychologique. L'angoisse est une *antipathie sympathisante* et une *sympathie antipathisante*. Et je ne crois pas qu'on ait de peine à y voir une catégorie psychologique bien autrement riche que cette fameuse *concupiscentia*. Le langage ici abonde en confirmations; ne dit-on pas: la douce angoisse, la douce anxiété; ou encore: une angoisse étrange, une angoisse farouche, etc.?

L'angoisse posée dans l'innocence n'est donc premièrement pas une faute, ni ensuite un fardeau qui vous pèse, ni une souffrance qui jurerait avec la béatitude de l'innocence. Observez l'enfance: vous y trouverez cette angoisse d'un dessin plus précis comme une quête d'aventure, de monstrueux, de mystère. Qu'il y ait des enfants chez qui elle n'existe pas, cela ne prouve rien, car elle n'existe pas non plus chez l'animal, et moins il y a d'esprit, en effet moins il y a d'angoisse. Cette angoisse appartient si essentiellement à l'enfant qu'il ne veut s'en passer; même si elle l'inquiète, elle l'enchante pourtant par sa douce inquiétude. Chez tous les peuples, où l'enfance se conserve comme une rêverie de l'esprit, cette angoisse existe, et sa profondeur même mesure la profondeur des peuples. Ce n'est que prosaïsme stupide d'y voir une désorganisation. L'angoisse

ici a la même portée que la mélancolie à un stade bien ultérieur, où la liberté, après avoir parcouru les formes imparfaites de son histoire, doit se ressaisir jusqu'en son tréfonds[28].

De même que le rapport de l'angoisse à son objet, à quelque chose qui n'est rien (le langage dit aussi avec prégnance: s'angoisser de rien) foisonne d'équivoque, de même le passage qu'on peut faire ici de l'innocence à la faute sera précisément si dialectique, qu'il montre que l'explication est bien ce qu'elle doit être: psychologique. Le saut qualitatif reste toujours exempt certes de toute duplicité, mais l'homme, que son angoisse rend coupable, est bien innocent (car ce n'était pas lui-même, mais l'angoisse, un pouvoir étranger qui s'est emparé de lui, un pouvoir qu'il n'aimait pas mais qui l'inquiétait); mais d'autre part il est bien coupable aussi, ayant sombré dans l'angoisse, qu'incontestablement il aimait tout en la craignant. Est-il pire ambiguïté au monde? Voilà pourquoi cette explication est la seule psychologique, alors qu'elle se garde bien, j'y insiste, de se targuer d'être l'explication du saut qualitatif. Se représenter que la défense même nous a tenté ou que le séducteur nous a trompé est toujours une interprétation dont la duplicité ne suffit qu'à une observation superficielle; elle fausse en effet l'éthique, ne produit qu'une détermination quantitative et, par la psychologie, cherche à faire un compliment à l'homme aux frais de l'éthique, politesse que tous ceux qui ont assez d'éducation morale déclineront comme une séduction nouvelle encore plus cauteleuse.

L'apparition même de l'angoisse est le centre de tout le problème. L'homme est une synthèse d'âme et de corps. Mais cette synthèse est inimaginable, si les deux éléments ne s'unissent dans un tiers. Ce tiers est l'esprit. Dans l'innocence l'homme n'est pas seulement un simple animal, comme du reste, s'il l'était à n'importe quel moment de sa vie, il ne deviendrait jamais un homme. L'esprit est donc présent, mais à l'état d'immédiateté, de rêve. Mais dans la mesure de sa présence il est en quelque sorte un pouvoir ennemi; car il trouble toujours ce rapport entre l'âme et le corps qui subsiste certes sans pourtant subsister, puisqu'il ne prend subsistance que par l'esprit. D'autre part l'esprit est une puissance amie, désireuse justement de constituer le rapport. Quel est donc le rapport de l'homme à cette équivoque puissance? quel, celui de l'esprit à lui-même et à sa condition? Ce rapport est l'angoisse. Être quitte de lui-même, l'esprit ne le peut; mais se saisir, non plus, tant qu'il a son moi hors de lui-même; sombrer dans la vie végétative, l'homme ne le peut pas non plus, étant déterminé comme esprit; fuir l'angoisse, il ne le peut, car il l'aime; l'aimer vraiment, non plus, car il la fuit. À ce moment l'innocence culmine. Elle est ignorance; mais non animalité

de brute; elle est une ignorance que détermine l'esprit, mais qui est justement de l'angoisse parce que son ignorance porte sur du néant. Il n'y a pas ici de savoir du bien et du mal, etc.; toute la réalité du savoir se projette dans l'angoisse comme l'immense néant de l'ignorance.

À ce moment encore l'homme est dans l'innocence, mais il suffit d'un mot, pour que l'ignorance déjà soit concentrée. Mot incompréhensible naturellement pour l'innocence, mais l'angoisse a comme reçu sa première proie, au lieu de néant elle a eu un mot énigmatique. Ainsi quand, dans la Genèse, Dieu dit à Adam: «Mais tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre du bien et du mal», il est clair qu'au fond Adam ne comprenait pas ce mot; car comment comprendrait-il la différence du bien et du mal, puisque la distinction ne se fit qu'avec la jouissance?

Si l'on admet que la défense éveille le désir, on a alors, au lieu d'ignorance, un savoir, car il faut en ce cas qu'Adam ait eu une connaissance de la liberté, son désir étant de s'en servir. C'est là une explication après coup. La défense inquiète Adam, parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté. Ce qui s'offrait à l'innocence comme le néant de l'angoisse est maintenant entré en lui-même, et ici encore reste un néant: l'angoissante possibilité de pouvoir. Quant à ce qu'il peut, il n'en a nulle idée; autrement en effet ce serait - ce qui arrive d'ordinaire - présupposer la suite, c'est-à-dire la différence du bien et du mal. Il n'y a dans Adam que la possibilité de pouvoir, comme une forme supérieure d'ignorance, comme une expression supérieure d'angoisse, parce qu'ainsi à ce degré plus élevé elle est et n'est pas, il l'aime et il la fuit.

Après les termes de la défense suivent ceux du jugement: «tu mourras certainement». Ce que veut dire mourir, Adam naturellement ne le comprend point, tandis que rien n'empêche, si l'on admet que ces paroles s'adressaient à lui, qu'il se soit fait une idée de leur horreur. Même l'animal peut à cet égard comprendre l'expression mimique et le mouvement d'une voix qui lui parle, sans comprendre le mot. Si de la défense on fait naître le désir, il faut aussi que les mots du châtiment fassent naître une idée de terreur. Mais voilà qui égare. L'épouvante ici ne peut devenir que de l'angoisse; car ce qui a été prononcé, Adam ne l'a pas compris, et ici encore nous n'avons donc que l'équivoque de l'angoisse. La possibilité infinie de pouvoir, qu'éveillait la défense a grandi du fait que cette possibilité en évoque une autre comme sa conséquence.

Ainsi l'innocence est poussée aux abois. L'angoisse, où elle est, l'a mise en rapport avec la chose défendue et le châtiment. Elle n'est pas coupable et cependant il y a une angoisse comme si elle était perdue.

Aller plus loin est impossible à la psychologie, mais voilà jusqu'où elle peut atteindre, et surtout voilà ce qu'en observant la vie humaine elle peut toujours et toujours démontrer.

Je m'en suis tenu dans toute cette fin au récit biblique, faisant venir du dehors la voix de la défense et du châtiment. C'est ce qui naturellement a tourmenté plus d'une intelligence, quoique la difficulté ici fasse sourire. Car l'innocence peut bien parler; en un sens n'a-t-elle pas dans le langage de quoi exprimer tout le spirituel? On n'a donc qu'à supposer qu'Adam s'est parlé à lui-même. Par là tombe cette imperfection du récit qu'un autre parle à Adam de ce qu'il ne comprend pas. D'avoir parlé, il ne s'ensuit pas en effet pour Adam qu'il ait su pénétrer la menace de Dieu. J'entends ici surtout la différence entre le bien et le mal, qui est bien dans la langue, mais qui n'existe que pour la liberté. L'innocence peut bien énoncer cette différence, mais sans que celle-ci existe pour elle et signifie pour elle autre chose que ce que nous avons montré.

6. L'angoisse, condition préalable du péché originel et moyen rétrograde d'en expliquer l'origine

Examinons de plus près le récit de la Genèse, en tâchant de quitter l'idée fixe que c'est un mythe et en nous rappelant qu'on ne fut jamais aussi prolifique en mythes rationalistes que de nos jours malgré la prétention de les extirper tous.

Adam était donc créé, il avait donné des noms à tous les animaux (on voit ici le langage exister déjà quoique incomplet encore, comme quand les enfants l'apprennent en reconnaissant dans l'abécédaire les animaux), mais n'avait point trouvé, de compagnie pour lui-même. Ève était créée, formée d'une de ses côtes. Son rapport à Adam, aussi intime qu'il se peut, n'était cependant encore qu'un rapport extérieur. Adam et Ève n'étaient qu'une répétition numérique l'un de l'autre. Si en ce sens il y avait eu mille Adam, ils n'auraient rien signifié de plus qu'un seul. Du moins pour ce qui regarde la descendance du genre humain d'un seul couple. La nature n'aime pas un superflu qui ne signifie rien. C'est pourquoi admettre que le genre humain descende de plusieurs couples serait admettre qu'à un certain moment la nature aurait eu une profusion dénuée de sens. Dès que la génération intervient, aucun homme n'est superfluité, car chaque individu est lui-même et le genre humain.

Nous voici à la défense et au châtiment. Mais le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs, il séduisit la femme. Même si l'on veut traiter

l'épisode de mythe, qu'on n'oublie pas pourtant qu'il ne contrarie point l'idée ni ne brouille le concept, comme ferait un mythe rationaliste. Car le mythe extériorise toujours une action intérieure.

La remarque à faire d'abord, c'est que la femme est la première séduite et que c'est elle ensuite qui séduit l'homme. Je tâcherai plus loin dans un autre chapitre de développer en quel sens la femme est, comme on dit, le sexe faible, et comment l'angoisse rentre plutôt dans sa nature que dans celle de l'homme[29].

À plusieurs reprises nous avons rappelé plus haut que l'interprétation développée dans cet écrit ne nie pas que dans la génération la peccabilité se propage, en d'autres termes qu'elle y ait son histoire; seulement nous disons que la peccabilité se poursuit par déterminations quantitatives, tandis que l'irruption du péché dans le monde est toujours un saut qualitatif de l'individu. On peut déjà observer ici un premier symptôme de la progression quantitative du péché par la génération. Ève est un être dérivé. Il est vrai qu'elle est créée comme Adam, mais elle l'a été d'une créature précédente. Sans doute elle est innocente comme Adam, mais il y a en elle comme l'ombre d'une disposition certes n'existant pas encore, mais pouvant cependant sembler un signe de la peccabilité posée par la procréation. Ici c'est sa nature d'être dérivé qui prédispose l'individu sans pourtant le rendre coupable.

Rappelons ici ce qui a été dit au § 5 des termes de la défense et du châtiment. Cette imperfection du récit, la question de savoir comment a pu venir à quelqu'un l'idée de dire à Adam ce que, selon son essence, il ne peut pas comprendre, ce défaut tombe, quand nous considérons que celui qui lui parle est le langage, et que c'est donc Adam lui-même qui parle.[30]

Reste maintenant le serpent. Je n'aime guère à faire de l'esprit, et *volente deo* je résisterai aux tentations de celui qui, comme il fit au début des temps avec Adam et Ève, n'a pas cessé depuis de tenter les auteurs... de faire de l'esprit. J'aime mieux avouer tout net que je n'arrive pas à accrocher une idée bien précise à son sujet. La difficulté avec le serpent est d'ailleurs tout autre; dans ce récit en effet la tentation vient du dehors, ce qui est contraire à la doctrine de la Bible, à ce passage classique chez saint Jacques que Dieu ne tente personne et ne l'est non plus par personne; et qu'au contraire chacun l'est par soi-même. Si l'on croit maintenant avoir sauvé Dieu en faisant tenter l'homme par le serpent et qu'on se flatte par là de rester d'accord avec saint Jacques[31] «que Dieu ne tente personne», on se heurte à sa seconde affirmation que Dieu n'est tenté par personne, l'attentat en effet du serpent contre l'homme étant en même temps une tentation

indirecte contre Dieu du fait de se mêler du rapport entre Dieu et l'homme; et on se heurte finalement au troisième point, que tout homme est tenté par lui-même.

Maintenant on arrive à la chute, inexplicable par la psychologie parce qu'étant le saut qualitatif. Mais considérons un instant la conséquence, telle que l'indique le récit, afin une fois encore de nous arrêter sur l'angoisse comme condition préalable du péché originel.

Cette conséquence fut double: le péché est entré dans le monde, la sexualité a été posée, deux choses tenues pour inséparables. Dualité d'une extrême importance pour montrer l'état originel de l'homme. Car s'il n'était pas une synthèse d'âme et de corps s'appuyant sur un tiers, comment une unité pourrait-elle avoir deux conséquences? S'il n'était une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit, le sexuel eût-il jamais pu faire son entrée dans le monde avec la peccabilité?

Laissons de côté les fantasmagories des rêveurs et admettons tout bonnement la présence de la différence sexuelle avant la chute, sans qu'elle y fût cependant, car elle n'existait pas dans l'ignorance. À cet égard l'Écriture est pour nous.

Dans l'innocence Adam était, en tant qu'esprit, un esprit à l'état de rêve. La synthèse n'était donc pas réelle; car le lien est justement l'esprit, et celui-ci n'était pas encore posé comme tel. Chez l'animal la différence sexuelle peut être développée instinctivement, mais ce n'est pas de cette façon-là qu'elle peut exister chez l'homme, justement parce qu'il est une synthèse. Au moment où l'esprit se pose lui-même, il pose la synthèse, mais pour la poser, il doit d'abord en agent diviseur la pénétrer, et le sommet du sensuel est précisément le sexuel. Cette pointe extrême, l'homme ne peut l'atteindre qu'au moment où l'esprit se réalise. Avant ce temps il n'était pas animal, mais au fond pas davantage homme, ce n'est qu'au moment de devenir homme, qu'il le devient aussi du fait d'être en même temps animal.

La peccabilité n'est donc pas la sensualité, pas le moins du monde; mais sans le péché point de sexualité, et sans sexualité point d'histoire. Un esprit parfait n'a ni l'un ni l'autre, c'est pourquoi aussi la différence sexuelle disparaît dans la résurrection, et c'est pourquoi un ange n'a non plus pas d'histoire. Saint Michel eût-il noté toutes les commissions où Dieu l'avait envoyé et qu'il avait remplies, tous les détails ne constitueraient pas pour cela son histoire. Ce n'est que dans le sexuel que la synthèse est posée comme contradiction, mais en même temps, ainsi qu'il en va de toute contradiction, comme un problème, dont l'histoire au même instant commence. Cette dernière est la réalité que précède le

possible de la liberté. Mais le possible de la liberté n'est pas de pouvoir choisir entre le bien et le mal. Un tel manque de réflexion est aussi étranger à l'Écriture qu'à la philosophie. Le possible est de *pouvoir*. Dans un système logique on a beau jeu de parler d'un passage du possible au réel. Dans la réalité ce n'est pas si commode, et on a besoin d'un intermédiaire. Ce facteur est l'angoisse qui n'explique pas plus le saut qualitatif qu'elle ne le justifie éthiquement. L'angoisse n'est pas une catégorie de la nécessité, mais pas davantage de la liberté, c'est une liberté entravée, où la liberté n'est pas libre en elle-même, mais dont l'entrave est non dans la nécessité mais en elle-même. Si le péché était entré par nécessité dans le monde (ce qui serait une contradiction) il n'y aurait point d'angoisse. Si le péché était entré par un acte d'un libre arbitre abstrait (qui a existé aussi peu après qu'au commencement, puisque ce n'est qu'une inanité), il n'y aurait pas davantage d'angoisse. Vouloir expliquer l'entrée du péché dans le monde logiquement est une sottise qui ne peut venir qu'aux gens ridiculement soucieux de trouver coûte que coûte une explication.

S'il m'était licite de faire ici un souhait, je voudrais qu'aucun lecteur n'eût l'illumination de demander: et si alors Adam n'avait pas péché? Dès l'instant que la réalité est posée, le possible l'accompagne comme un néant qui tente tous les écervelés. Ah! si la science pouvait se résoudre à retenir les hommes de divaguer et se brider elle-même! Qu'un imbécile vous questionne, gardez-vous de lui répondre; autrement vous serez au moins aussi bête que lui. L'inanité de cette question n'est pas tant de la poser que de l'adresser à la science. Mais rester chez soi avec sa question, comme la sage Else[32] avec ses projets, et convoquer comme elle tous ses amis de même sentiment, c'est en quelque sorte comprendre sa propre bêtise. Quant à la science, elle est incapable d'expliquer pareille chose. Toute science réside soit dans une immanence logique, soit dans une immanence intérieure à une transcendance inexplicable pour elle. Le péché est justement cette transcendance, ce *discrimen rerum* dans lequel le péché entre dans l'individu parce qu'individu. C'est sa seule façon d'entrer dans le monde et il n'y est jamais entré autrement. Quand donc l'individu a le front de taire des questions sur le péché comme d'une chose ne le concernant pas, il n'est qu'un sot; car ou il ignore du tout au tout de quoi il s'agit et l'ignorera toujours, ou il le sait et le comprend et sait alors aussi l'incapacité d'aucune science à le lui expliquer. Cependant la science s'est prêtée plus d'une fois à satisfaire des désirs sentimentaux avec des hypothèses entortillées dont elle finissait elle-même par convenir qu'elles n'expliquaient pas assez. Je n'en disconviens pas; mais le mal est que la science, en ne rejetant pas énergiquement de sottes questions, confirme des esprits crédules dans leur attente d'un savant faiseur de système qui serait

homme à trouver la solution. On va répétant qu'il y a 6 000 ans que le péché est entré dans le monde, tout comme on parle des 4 000 ans écoulés depuis que Nabuchodonosor fut changé en bœuf. À regarder la chose sous cet angle, rien d'étonnant si l'explication est du même acabit. De l'affaire en un sens la plus simple du monde, on fait la plus difficile. Ce que l'homme comprend à sa façon et sans erreur, parce qu'il comprend qu'il n'y a pas juste 6 000 ans que le péché est entré dans le monde, la science par l'art des abstracteurs de quintessence en a fait comme une question de concours restée jusqu'ici sans gagnant. Comment le péché est entré dans le monde, chacun de nous ne le comprend jamais que par soi-même; vouloir l'apprendre d'autrui, c'est *ipso facto* l'entendre de travers. La seule science capable d'y contribuer un peu est la psychologie, bien qu'elle-même confesse qu'elle n'explique pas, qu'elle ne peut ni ne veut expliquer davantage. S'il y avait une science pour l'expliquer tout serait brouillé. Que le savant doive s'oublier, j'en conviens; mais quelle chance alors que le péché ne soit pas un problème scientifique! et par suite, savants ou charlatans, qu'aucun ne soit obligé d'oublier comment le péché est entré dans le monde! À vouloir l'oublier et magnanimement s'oublier avec dans leur manie d'expliquer tout dans l'homme, nos gens tombent dans le comique de ce conseiller aulique qui se dépensait tant à déposer sa carte chez Dupont et Durand qu'il en finissait par oublier son propre nom. Ou leur fièvre philosophique les rend-elle si oublieux d'eux-mêmes, qu'il leur faille une brave et prosaïque épouse à qui demander comme le libraire Soldine[33] à Rébecca, quand, lui aussi, dans un oubli enthousiaste de soi, l'objectivité de la conversation l'engloutissait: Rébecca, est-ce bien moi qui parle?

Ma respectable époque et ses estimés savants, avec tout leur souci et leur chasse inquiète d'un système qu'ils étalent devant les ouailles - souci qui, j'aime à le croire, n'exclut pas celui d'y trouver une place où loger le péché - peuvent trouver cet écrit archi-ascientifique, c'est dans l'ordre! Les ouailles auront beau se joindre à leurs recherches ou tout au moins admettre ces graves chercheurs dans leurs dévotes prières, ils ont sûrement autant de chances de loger le péché dans leur système qu'on en a eu au jeu du tampon qui brûle, quand le chercheur ne sent pas qu'il lui brûle dans la main.

CHAPITRE DEUX

L'angoisse, considérée dans la progression du péché originel

Dès l'instant où, avec la peccabilité, la sexualité a été posée, commence l'histoire du genre humain. Or comme dans ce dernier la peccabilité progresse par déterminations quantitatives, ainsi fait l'angoisse. La conséquence du péché originel ou sa présence dans l'individu est de l'angoisse n'ayant qu'une différence quantitative avec celle d'Adam. Dans l'état d'innocence, qui peut fort bien se trouver aussi chez l'homme depuis Adam, le péché originel doit garder cette ambiguïté première d'où sort la faute dans le saut qualitatif. Quant à l'angoisse, elle pourra par contre être plus réfléchie dans chacun de nous que chez Adam, parce que la croissance quantitative du genre humain à mesure qu'il avance se fait alors sentir en nous tous. Malgré cela l'angoisse ne devient jamais une tare, au contraire il faut dire que plus l'homme a de primitivité, plus l'angoisse a de profondeur chez lui, parce que cette donnée préalable de la peccabilité qu'implique sa vie individuelle du fait même qu'il entre dans l'histoire du genre humain, il faut que l'homme se l'approprie. Dans cette mesure la peccabilité a grandi en pouvoir et le péché originel est en croissance, Qu'il y ait des hommes ne ressentant nulle angoisse, ce n'est pas incompréhensible: Adam non plus n'en eût ressenti, s'il n'avait été qu'animal.

L'individu depuis Adam est, comme lui, une synthèse que portera l'esprit, mais une synthèse déjà dérivée, et où par là même, est posée l'histoire du genre humain; de là cette variabilité de l'angoisse dans l'homme depuis Adam. Cependant son angoisse n'est pas celle du péché, la différence entre le bien et le mal n'existant pas et ne naissant qu'avec la réalité de la liberté. Si cette différence existe, ce n'est que comme une idée pressentie mais qui peut à son tour tirer de l'histoire du genre humain une importance variable.

Si l'angoisse dans l'individu depuis Adam est plus réfléchie par suite de sa participation à l'histoire du genre humain, histoire comparable à une habitude qui est bien notre seconde nature sans être pourtant une nouvelle qualité, mais rien qu'une progression quantitative, la cause en est que l'angoisse, avec chacun de nous aussi mais en un autre sens, entre dans le monde. Le péché est bien entré dans l'angoisse, mais lui aussi en retour a amené de l'angoisse avec lui. Car la réalité du péché est une réalité sans subsistance. D'une part la continuité du péché est le possible qui nous angoisse; de l'autre la possibilité du salut est encore un néant que chacun de nous aime et redoute à la fois; tel est toujours le rapport du possible à l'individualité. Ce n'est qu'à l'instant où le salut est posé

comme une réalité, que cette angoisse est surmontée. La nostalgie de l'homme et de la créature n'est pas, comme on a sentimentalement voulu le dire, un désir de douceur, car pour cela il faudrait d'abord que le péché fût désarmé. Celui qui veut vraiment connaître à fond l'état du péché et ce que peut être son attente du salut, celui-là certainement reconnaîtra que j'ai raison et aura quelque scrupule d'un sans-gêne esthétique. Le péché, tant qu'il n'est question que d'une attente de salut, garde encore en nous son pouvoir et naturellement n'a que des yeux hostiles pour cette attente. (Ceci sera traité plus loin.) Une fois le salut posé, l'angoisse, tout comme la possibilité, est dépassée; d'ailleurs sans être abolie pour cela, mais elle joue alors un autre rôle, si l'on sait s'en servir comme il faut (voir au chapitre V).

L'angoisse, qu'apporte avec soi le péché, n'apparaît sans doute guère qu'au moment où l'individu pose lui-même le péché, mais elle n'en est pas moins vaguement présente comme un plus ou un moins dans l'histoire quantitative du genre humain. Aussi trouvera-t-on même ici ce phénomène de quelqu'un semblant devenir coupable rien que par l'angoisse de lui-même, ce qui ne saurait se produire pour Adam. Malgré cela l'individu ne devient certes coupable jamais que de son chef; mais le facteur quantitatif de la génération atteint ici son maximum jusqu'au point même parfois de brouiller tout le problème, si l'on ne maintient pas ferme la différence indiquée entre le facteur quantitatif et le saut qualitatif. Ce phénomène aura plus loin son commentaire. En général, on l'ignore, c'est le parti le plus facile. Ou l'on y pense sentimentalement, en s'attendrissant ou en remerciant Dieu avec une lâche sympathie de n'en être pas victime, sans comprendre qu'une telle gratitude trahit Dieu et nous-même, ni considérer que la vie cache toujours d'analogues phénomènes qu'on n'esquivera peut-être pas. De la sympathie, bien sûr, ayons-en, mais elle ne sera vraie que si l'on s'avoue dans son for intérieur que l'événement d'un seul peut arriver à tous. C'est l'unique moyen d'être de quelque bien à soi-même et aux autres. Sans doute le médecin d'une maison de fous, qui a la bêtise de se croire éternellement malin et à l'abri de tout accident pour sa petite raison, est en un sens plus malin que les fous, mais en même temps plus bête qu'eux et n'en guérira certainement pas grand nombre.

Il y a donc deux espèces d'angoisse. Celle où l'individu pose le péché par le saut qualitatif, et celle qui est entrée et entre dans le monde avec le péché et qui en ce sens entre aussi quantitativement à chaque fois qu'un individu pose le péché.

Ce n'est pas mon propos d'écrire un livre savant ou de perdre mon temps à dénicher des preuves dans la littérature. Souvent celles qu'on allègue dans les psychologies manquent de vraie autorité psychologico-poétique. S'offrant comme des faits isolés notoirement démontrés, elles font justement qu'on ne sait s'il faut rire ou pleurer de l'essai de tel cuistre solitaire d'en tirer une sorte de loi. Mais quand on s'occupe sérieusement de psychologie et d'observation, on s'acquiert une élasticité[34] qui vous rend capable d'improviser des exemples sans authenticité matérielle sans doute, mais cependant d'une autre autorité. Et comme il faut à l'observateur plus de souplesse qu'à un danseur de corde pour se plier aux hommes et épouser leurs attitudes, comme son silence à l'heure de la confidence veut de la séduisance et de la volupté pour que les secrets puissent se plaire à montrer la tête et chuchoter avec eux-mêmes dans ce calme artificiel et sûr où ils se croient inaperçus, de même il lui faut aussi dans l'âme une primitivité pour savoir créer soudain une totalité, une règle, avec ce qui, dans l'individu, n'est toujours que partiel et intermittent. Cette virtuosité une fois acquise, quel besoin de tirer ses exemples de répertoires littéraires et de réminiscences mort-nées? Ses observations, au contraire, il les apportera fraîches pêchées, frétillantes encore et ruisselantes de reflets. Quel besoin également de courir à corps perdu pour glaner quelque remarque? Loin de là, qu'il reste tranquillement à sa table comme un agent de police qui n'en sait pas moins tout ce qui se passe dehors. Ce dont il a besoin, il peut le former de suite; tout le nécessaire, il l'a sous la main grâce à son métier, à son entraînement, comme dans une maison bien montée on n'a pas besoin de descendre chercher de l'eau quand on l'a à l'étage grâce à une haute pression. S'il avait des doutes, il est si bien orienté dans la vie à l'entour et son œil a un tel perçant d'inquisiteur qu'il sait où chercher et trouve facilement quelque exemple individuel pouvant servir à l'expérience. Son observation fera foi autant qu'aucune autre, même sans l'affubler de nom ou de doctes citations, par exemple qu'en Saxe il y eut une paysanne chez laquelle un médecin nota que..., qu'à Rome il y avait un empereur dont un historiographe rapporte, etc., - comme si pareils faits n'arrivaient qu'une fois tous les mille ans. Mais non, l'intérêt, pour la psychologie, c'est tout ce qui existe, tout ce qui se passe tous les jours, pourvu que l'observateur soit là. Ses observations doivent avoir le sceau de la fraîcheur, l'intérêt du réel, quand il a la précaution de les vérifier. À cette fin qu'il imite sur lui-même toute émotion, tout état psychique qu'il découvre chez un autre. Puis qu'il voie s'il peut tromper cet autre par l'imitation, s'il peut l'entraîner à pousser plus loin le jeu, ce qui sera sa propre création en vertu de l'Idée. Si l'on veut ainsi observer une passion, il s'agit de bien choisir son homme, puis d'être silencieux, discret, inaperçu, pour lui soutirer son secret.

Ensuite on s'exerce dans ce qu'on a appris, jusqu'à ce qu'on soit capable de lui faire illusion. Là-dessus on invente la passion et l'on se montre à lui dans la grandeur surnaturelle de cette passion. Si le jeu est bien mené, votre individu ressentira un soulagement, une satisfaction indicible, comme en ressentent les fous quand on a trouvé et saisi en poète leur idée fixe et qu'on la pousse plus loin encore. Si le jeu échoue, c'est peut-être par une maladresse d'opérateur, mais peut-être aussi par malchance dans le choix du sujet d'expérience.

1. L'angoisse objective

L'emploi de l'expression: angoisse objective, porterait plutôt à penser à cette angoisse de l'innocence qui n'est que la réflexion intérieure de la liberté dans son possible. Objecter qu'on ne tient pas compte alors que nous en sommes à présent à un autre point de notre recherche, c'est une réplique insuffisante. Par contre il serait plus pertinent de rappeler qu'en parlant d'angoisse objective pour la distinguer de l'angoisse subjective on fait une distinction inadmissible dans l'état d'innocence d'Adam. L'angoisse subjective, au sens le plus strict, serait celle posée dans l'individu comme suite de son péché. Il sera question d'elle dans un chapitre ultérieur. Mais à prendre l'expression d'angoisse subjective dans le sens qu'on vient de dire, la contradiction d'une angoisse objective tombe, et l'angoisse alors se montre justement pour ce qu'elle est: du subjectif. Aussi la distinction entre angoisse subjective et angoisse objective doit-elle se faire en considérant le monde en général et l'état d'innocence de l'individu depuis Adam. On arrive ainsi à ce classement-ci: l'angoisse subjective signifie maintenant celle qui existe dans l'innocence de l'individu, angoisse correspondant à celle d'Adam, mais qui, par la détermination quantitative de la génération, diffère cependant quantitativement de l'autre. Par angoisse objective au contraire nous entendons le reflet de cette peccabilité de la génération sur le monde entier.

Au § 2 du chapitre précédent nous avons rappelé que l'expression «par le péché d'Adam la peccabilité est entrée dans le monde» contient une réflexion extérieure. C'est ici le lieu en la reprenant d'en dégager la vérité susceptible de s'y trouver. Dès qu'Adam a posé le péché, on le quitte pour considérer le commencement du péché de chaque individu après lui; car désormais la génération entre en compte comme facteur. Si le péché d'Adam pose la peccabilité du genre humain avec la même rigueur que la verticalité de l'homme, etc., alors le concept d'individu tombe. Nous avons développé cela dans ce qui précède, en protestant en même temps contre un dilettantisme d'expérimentateur traitant le péché

comme une curiosité, et nous avons abouti au dilemme de deux fictions indispensables: ou celle d'un questionneur ne sachant même pas de quoi il questionnerait, ou celle d'un questionneur qui le saurait et dont l'ignorance prétentieuse serait un nouveau péché.

Ce rappel une fois fait, la formule prend alors sa vérité limitée. Le premier terme pose la qualité. Adam pose donc le péché en lui-même mais aussi pour le genre humain. Mais le concept du genre humain est trop abstrait pour pouvoir poser une catégorie aussi concrète que le péché, qui se pose justement du fait que l'individu lui-même le pose, à titre d'individu. La peccabilité du genre humain se réduit alors à une simple approximation quantitative, mais qui prend son commencement avec Adam. C'est là qu'est l'importance majeure d'Adam avant n'importe quel autre individu du genre humain, et c'est là qu'est la vérité de la formule. Vérité que même une orthodoxie cherchant à se comprendre elle-même doit admettre, puisqu'elle enseigne que par le péché d'Adam aussi bien le genre humain que la nature sont tombés sous le péché; mais pour ce qui est de cette dernière, comment admettre que le péché soit entré en elle comme constituant une qualité nouvelle?

L'entrée donc du péché dans le monde a eu une importance pour toute la création. C'est cet effet du péché dans l'existence non humaine que j'ai désigné comme angoisse objective.

Ce que je veux dire par là, je peux l'indiquer en rappelant le mot de l'Écriture αποχαραδσχια της χτισεως[35] (Ép. aux Rom. VIII, 19). Car s'il faut parler d'une nostalgie, il va sans dire que la créature se trouve dans un état d'imperfection. On néglige souvent en parlant d'expressions et de définitions comme désir, nostalgie, attente, etc., qu'elles impliquent un état antérieur, par conséquent présent et se faisant sentir en même temps que le désir s'épanouit. Cet état où il est, celui qui désire n'y est pas tombé par hasard, etc., de façon à s'y trouver étranger, mais il le produit lui-même en même temps. L'expression d'un tel désir est l'angoisse; en elle en effet s'annonce cet état dont il a le désir de sortir, et elle proclame que le désir seul ne suffit pas à l'en délivrer.

Comment la créature par le péché d'Adam est tombée dans la perdition, comment la liberté, pour avoir été posée par l'abus même qui fut fait d'elle, a jeté un reflet de la possibilité et un frisson de complicité sur la créature, comment tout cela devait arriver, parce que l'homme est la synthèse dont les contrastes extrêmes furent posés, et dont l'un, précisément, par le péché de l'homme, devint un contraste encore bien plus extrême qu'il ne l'était avant - tout cela n'a pas à prendre place dans une méditation psychologique, mais dans la dogmatique,

dans la Rédemption, dont l'explication dogmatique explique la donnée préalable de la peccabilité[36].

Cette angoisse dans la créature a bien le droit d'être appelée angoisse objective. Elle n'est pas le produit de la créature mais du changement d'éclairage que celle-ci a subi, quand le péché d'Adam a dégradé la sensualité en peccabilité, dégradation qui continue de se produire, s'il est vrai que le péché continue d'entrer dans le monde. On voit facilement que cette conception garde encore toute sa vigilance, puisqu'elle pare aux vues des rationalistes pour qui la sensualité par elle-même est peccabilité. Depuis que le péché est entré dans le monde et toutes les fois qu'il y entre, la sensualité devient peccabilité, mais, le devenant, elle ne l'était donc pas avant. Fr. Baader a plus d'une fois protesté contre cette thèse que la sensualité, comme telle, est peccabilité. Cependant, à moins d'être ici sur ses gardes, on est menacé d'un retour du pélagianisme par une tout autre porte. Car Fr. Baader n'a pas embrassé dans sa définition l'histoire du genre humain. Dans la progression quantitative du genre humain (donc qui ne touche pas à sa nature) la sensualité est peccabilité; mais elle ne l'est pas, en ce qui regarde l'individu, avant que lui-même ne fasse à son tour, en posant le péché, de la sensualité la peccabilité.

Des philosophes de l'école de Schelling[37] ont surtout fait attention à l'altération[38] que le péché a opérée dans la créature. Ici il a été aussi question de l'angoisse qui se trouverait dans la nature inanimée. Cependant la chose perd de son importance du moment qu'on doit croire avoir affaire tantôt à un problème de philosophie naturelle traité avec esprit à l'aide de la dogmatique, tantôt à une catégorie dogmatique qui se réjouit d'un reflet des magiques splendeurs de la philosophie naturelle.

Cependant j'arrête ici ce que je n'ai avancé que pour déborder un instant les limites de la recherche présente. Telle qu'elle était chez Adam, l'angoisse ne reparaîtra jamais, car il a introduit la peccabilité dans le monde. Par là cette angoisse a eu deux analogies: l'angoisse objective dans la nature et l'angoisse subjective dans l'individu; de ces deux la dernière contient un plus et la première un moins que n'a point l'angoisse chez Adam.

2. L'angoisse subjective

Plus réfléchie on ose poser l'angoisse, plus on croirait facile de la faire tourner en faute. Mais il s'agit ici de ne pas se laisser prendre à des définitions approximatives, de veiller à ce qu'aucun «plus» ne produise le saut, qu'aucun

«plus facile» ne facilite réellement l'explication. Faute de s'en souvenir, on risque de se heurter tout d'un coup à un phénomène où tout se passe avec tant d'aisance que le changement devient une simple transition, ou bien on risque de ne jamais finir sa réflexion, parce que dans l'empirisme on n'en finit jamais d'observer. C'est pourquoi même si l'angoisse devient de plus en plus réfléchie, la faute, qui par le saut qualitatif éclate dans l'angoisse, n'en conserve pas moins la responsabilité que chez Adam, et l'angoisse la même ambiguïté.

Aller nier que tout individu depuis Adam a ou doit avoir un état d'innocence analogue à celui d'Adam, ce serait, non moins qu'un scandale pour chacun, supprimer toute pensée, parce qu'il en sortirait alors un individu n'en étant pas un, et qui ne serait qu'un simple exemplaire de son espèce, sans qu'on pût pourtant lui ôter le propre de l'individu: la culpabilité.

On peut comparer l'angoisse au vertige. Quand l'oeil vient à plonger dans un abîme, on a le vertige, ce qui vient autant de l'oeil que de l'abîme, car on aurait pu ne pas y regarder. De même l'angoisse est le vertige de la liberté, qui naît parce que l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, plongeant alors dans son propre possible, saisit à cet instant la finitude et s'y accroche. Dans ce vertige la liberté s'affaisse. La psychologie ne va que jusque-là et refuse d'expliquer outre. Au même instant tout est changé, et quand la liberté se relève, elle se voit coupable. C'est entre ces deux instants qu'est le saut, qu'aucune science n'a expliqué ni ne peut expliquer. L'homme qui devient coupable dans l'angoisse, sa culpabilité est aussi ambiguë que possible. L'angoisse est une défaillance féminine où la liberté s'évanouit, et psychologiquement la chute n'a toujours lieu qu'en état de défaillance; mais en même temps l'angoisse est la chose la plus farouchement personnelle, et nulle manifestation concrète de la liberté n'est aussi jalouse du moi que l'est le possible de n'importe quelle concrétion. On retrouve encore ici cet accablement qui détermine l'ambiguïté de l'individu, son état de sympathie et d'antipathie. Dans l'angoisse cet infini égotiste du possible ne nous tente pas, comme lorsqu'on est devant un choix, mais nous ensorcelle et nous inquiète de sa douce anxiété.

Dans l'homme depuis Adam l'angoisse est plus réfléchie. Autrement dit le néant qui était l'objet de l'angoisse devient, semble-t-il, de plus en plus quelque chose. Nous ne prétendons pas qu'il le devienne réellement, ni qu'en réalité il signifie quelque chose, nous ne disons pas qu'au lieu du néant on devrait substituer le péché ou quelque chose d'autre; car ici ce qui est vrai d'Adam l'est aussi pour l'innocence de l'homme depuis Adam; tout cela n'existe qu'en fonction de la liberté et n'existe qu'alors que l'individu lui-même par le saut qualitatif pose le

péché. Le néant de l'angoisse est donc ici comme un complexe de pressentiments reflétés en eux-mêmes et se rapprochant de plus en plus de l'homme, quoique au fond dans l'angoisse ils ne signifient rien encore; non un néant, notons-le bien, avec lequel l'individu n'ait rien à faire, mais un néant en communication vivante avec l'ignorance de l'innocence. Ce refléchissement est une prédisposition, qui, avant qu'on commette la faute, ne signifie essentiellement rien; tandis que, dès que par le saut qualitatif l'homme est devenu coupable, il apparaît comme la condition préalable où j'homme est entraîné au-delà de lui-même, car le péché se présuppose lui-même, non avant d'être posé (ce qui serait la prédestination) mais dès qu'il l'est.

Serrons maintenant de plus près ce quelque chose que le néant de l'angoisse peut signifier dans l'individu depuis Adam. À l'examiner par la psychologie, ce néant a bien la valeur de quelque chose. Mais cet examen n'oubliera pas que, si ce quelque chose devait suffire sans plus à rendre coupable quelqu'un, tout l'enjeu de la réflexion tomberait.

Ce quelque chose que signifie donc le péché originel proprement dit, c'est:

A. La conséquence de la génération

Il va de soi qu'il ne s'agit pas ici de ce qui peut occuper les médecins, d'infirmités de naissance, etc... Il n'est pas non plus question d'obtenir un résultat à coups d'aperçus synoptiques. L'important, ici comme partout, c'est la vérité d'atmosphère. Ainsi enseigner par exemple que la grêle et la mauvaise récolte sont imputables au diable peut partir d'une bonne intention mais, vraiment, ce n'est qu'un mot d'esprit qui affaiblit l'idée du Mal et y mêle presque un ton de plaisantin, tout comme c'est plaisanterie d'esthète que de parler de la sottise de Satan. - Ainsi dans le concept de «foi» faire jouer l'histoire si exclusivement qu'on en oublie l'essence primitive dans l'individu, c'est ravaler la foi à une finitude mesquine au lieu d'un infini de liberté. On en arrive par suite à parler de la foi comme Jeronymus dans Holberg[39], accusant Erasmus d'entacher sa foi d'opinions erronées parce qu'il suppose la terre ronde, et non plate comme de génération en génération on avait cru dans son village. De la sorte on pourrait aussi bien errer dans la croyance en portant des culottes bouffantes quand tout le monde au village a d'étroits pantalons. - Produire des tables statistiques sur l'état de la peccabilité, en dresser la carte avec des couleurs ou reliefs qui en facilitent une vue générale, c'est essayer de traiter le péché en curiosité naturelle qu'on ne peut supprimer mais seulement calculer comme la pression atmosphérique ou la hauteur des précipitations; et les moyennes auxquelles on

aboutit sont bien autrement de la blague que dans ces sciences purement empiriques. Quel comique abracadabrant si quelqu'un prétendait pour de bon parler d'une moyenne de peccabilité de 3 pouces 3/8 par individu, ou dire qu'en Languedoc la moyenne n'est que de 2 1/4 contre 3 3/7 en Bretagne! - Ces exemples sont aussi peu superflus que ceux de l'introduction, puisque tirés du domaine où la suite du chapitre se déroulera.

Par le péché la sensualité est devenue peccabilité. Formule qui signifie deux choses: d'abord que le péché a fait de la sensualité la peccabilité, ensuite que par Adam il est entré dans le monde. Ces deux définitions doivent s'équilibrer; autrement on énonce quelque chose de faux. Le fait que la sensualité est jadis devenue peccabilité est en effet l'histoire de la génération, mais le fait qu'elle continue de le devenir, c'est le saut qualitatif de l'individu.

On a rappelé (chap. l, § 6) que la création d'Ève préfigurait déjà symboliquement la conséquence de la génération. En quelque sorte Ève signifie le fait d'être dérivé. Le dérivé n'est jamais aussi parfait que le primordial[40]. Mais ici la différence n'est que quantitative. L'individu depuis Adam est essentiellement aussi primordial que le premier homme. Pour tous les individus pris en bloc depuis Adam la différence, c'est la dérivation; mais pour chacun en particulier la dérivation peut à son tour signifier un plus ou un moins.

Cette dérivation de la femme explique en outre en quel sens elle est plus faible que l'homme, chose admise de tout temps, d'un pacha comme d'un chevalier romantique. Mais cette différence n'altère pas l'égalité essentielle entre l'homme et la femme en dépit de leur diversité. L'expression de leur différence, c'est que l'angoisse est plus réfléchie chez Ève que chez Adam. Pourquoi? parce que la femme est plus sensuelle que l'homme. Ici il n'est naturellement pas question d'un état empirique ni d'une moyenne, mais de la diversité de la synthèse. Si dans l'une des parties de la synthèse il y a un plus, l'abîme qui les sépare se creusera par conséquent davantage quand l'esprit se pose, et l'angoisse aura dans le possible de la liberté plus de champ libre. Dans le récit de la Genèse, c'est Ève qui séduit. Il ne s'ensuit nullement que son péché dépasse celui d'Adam, et encore moins que l'angoisse soit une imperfection, puisque au contraire sa grandeur présage le degré de perfection.

Ici déjà notre recherche montre une correspondance entre la sensualité et l'angoisse. Dès qu'apparaît la génération on voit que ce qui a été dit d'Ève n'est qu'une indication de ce que sera le rapport à Adam de tous ses descendants: l'accroissement de la sensualité dans la génération accroît aussi l'angoisse. La conséquence de la génération signifie donc un plus, de sorte qu'aucun individu

n'échappe au plus qui distingue d'Adam toute sa postérité, sans cependant arriver à un plus qui le rende essentiellement différent d'Adam.

Cependant avant de traiter ce point j'éclaircirai de plus près ce que j'ai dit de la femme, qu'elle a plus de sensualité que l'homme et par là plus d'angoisse.

La femme est plus sensuelle que l'homme: c'est ce que sa structure physique montre à première vue. M'étendre là-dessus n'est pas dans mon projet; c'est une besogne pour la physiologie. En revanche je démontrerai ma thèse d'une autre façon, c'est-à-dire esthétiquement en la regardant sous son angle idéal, la Beauté, en rappelant que cette circonstance même prouve justement qu'elle est plus sensuelle que l'homme. Puis éthiquement aussi je la regarderai sous son angle idéal, la procréation, en rappelant encore que cette circonstance même prouve justement qu'elle est plus sensuelle que l'homme.

Quand la Beauté doit régner, elle produit une synthèse d'où l'esprit est exclu. C'est là le secret de tout l'hellénisme. Dans cette mesure il y a une sécurité, une paisible gravité répandue sur la beauté grecque; mais c'est pourquoi il y a aussi une angoisse que le Grec certes ne ressentait pas, bien que sa beauté plastique en reçût un frémissement. C'est l'exclusion de l'esprit qui explique qu'il y ait une insouciance dans la Beauté grecque, mais aussi en elle un profond deuil inexpliqué. C'est pourquoi la sensualité n'est pas peccabilité, mais une énigme inexpliquée et inquiétante: c'est pourquoi la naïveté s'accompagne d'un inexplicable néant qui est celui de l'angoisse.

Sans doute la beauté grecque a de l'homme et de la femme une conception essentiellement pareille, donc où n'entre point l'esprit, mais elle n'en fait pas moins une différence à l'intérieur de cette ressemblance. Le spirituel trouve son expression dans le visage. Mais, dans la beauté virile, visage et physionomie ont plus d'importance que dans la beauté féminine, quoique l'éternelle jeunesse de la plastique empêche toujours le spirituel caché de se dégager. Un exposé de détail ici n'est pas mon affaire, je me bornerai à montrer la diversité par un exemple isolé. Modelée endormie, Vénus reste en son essence aussi belle, c'est même alors qu'elle l'est le plus peut-être, quoique le sommeil soit justement le moyen d'exprimer l'absence de l'esprit. Par suite plus l'individualité prend l'âge et de croissance spirituelle, moins l'homme endormi a de beauté, tandis que c'est quand il dort que l'enfant en a le plus. Vénus émerge des flots et on la représente au repos dans une attitude rabaissant justement l'expression du visage à l'accessoire. Au contraire pour représenter Apollon, il est contre-indiqué de le laisser dormir, non moins que Jupiter. Apollon y perdrait sa beauté, et Jupiter serait ridicule. Pour Bacchus on pourrait faire une exception, mais c'est que dans

l'art grec il incarne l'indifférence entre la beauté masculine et féminine, de là cette féminité de formes. Chez Ganymède par contre l'expression du visage prend déjà plus de portée profonde.

Quand la beauté changea au Romantisme, on vit reparaître la diversité à l'intérieur de la ressemblance. Tandis que l'histoire de l'esprit (et c'est justement là son secret d'avoir toujours de l'histoire) ne craint pas de se manifester dans la figure de l'homme au point de faire oublier tout le reste, pourvu que ses traces soient claires et nobles, l'effet esthétique de la femme dépend toujours de tout l'ensemble, quoique ici le visage ait plus d'importance que dans l'antiquité. L'expression en effet doit être une totalité sans histoire. Aussi son silence n'est-il pas seulement la plus haute sagesse de la femme, mais encore sa suprême beauté.

Pour l'éthique la femme atteint son apogée dans la procréation. C'est pourquoi l'Écriture dit que son désir doit se porter vers l'homme. Il est vrai qu'en effet celui de l'homme aussi doit se porter vers elle, mais sa vie ne culmine dans ce désir que mauvaise ou perdue. Mais le fait que la femme a ici son apogée montre justement qu'elle est plus sensuelle.

La femme a plus d'angoisse que l'homme. Ceci ne tient pas à son moins de force physique, etc., car il ne s'agit pas ici de cette espèce d'angoisse, mais c'est qu'elle est plus sensuelle tout en ayant essentiellement une destination spirituelle comme l'homme. C'est pourquoi le refrain qu'elle est le sexe faible m'est complètement indifférent, car cette faiblesse-là n'empêche pas qu'elle pourrait avoir moins d'angoisse que l'homme. L'angoisse ici est toujours à comprendre comme orientée vers la liberté. Quand donc le récit de la Genèse contre toute analogie fait séduire l'homme par la femme, rien n'est plus régulier cependant à y regarder de plus près; car cette séduction est justement une séduction féminine, puisque au fond ce n'est que par l'entremise d'Ève qu'Adam est séduit par le serpent. Ailleurs quand on parle de séduction, l'usage du langage (éblouir, enjôler, etc.) donne toujours à l'homme la supériorité.

Ce qu'on peut donc admettre de reconnu partout par l'expérience, je le montrerai seulement par une observation d'expérimentateur. Si je me figure une jeune fille innocente et qu'un homme jette un regard de convoitise sur elle, elle sera prise d'angoisse. Si je m'imagine l'inverse, une femme jetant un regard de convoitise sur un jeune homme innocent, l'émotion de ce dernier ne sera pas de l'angoisse, tout au plus une pudeur mêlée de répugnance, justement parce qu'il est davantage déterminé comme esprit.

Par le péché d'Adam la peccabilité est entrée dans le monde et la sexualité avec, et celle-ci est arrivée à signifier pour lui la peccabilité. Le sexuel fut ainsi posé. Le monde a vu commettre en paroles ou écrits beaucoup de bavardages sur la naïveté. Cependant n'est naïve que l'innocence, mais elle est aussi ignorante. Dès que la sexualité atteint à la conscience, c'est de l'étourderie, de l'affectation et souvent, ce qui est pire, un désir qui se cache que de parler de naïveté. Mais cesser d'être naïf n'entraîne pas fatalement qu'on pèche. Ce ne sont que ces fades minauderies qui séduisent les hommes justement en détournant l'attention du vrai, de la moralité.

Toute la question de l'importance de la sexualité, de son importance dans divers domaines, a été jusqu'à présent insuffisamment traitée, et surtout l'a été rarement avec justesse de ton. Faire de l'esprit là-dessus est un art misérable; faire le censeur, trop facile; en tirer des sermons tout en taisant la difficulté n'est pas non plus malaisé, mais en parler de façon vraiment humaine, c'est tout un art. Passer ce soin au théâtre ou à la chaire, de sorte que l'un se gêne d'exprimer ce que dit l'autre, et qu'ainsi l'explication de l'un hurle à côté de l'autre, qu'est-ce au fond sinon renoncer à tout et laisser à autrui la lourde tâche, qu'on ne remue même pas du petit doigt, de tirer un sens des deux explications, dont les maîtres respectifs continuent de débiter seulement l'une ou l'autre? On eût aperçu depuis longtemps cet inconvénient, si les gens de notre époque n'avaient perfectionné l'étourderie de gaspiller cette vie aux prémices si belles, ni celle de se jeter bruyamment en avant dès que vient sur le tapis quelque idée colossale, prodigieuse, dont la réalisation les rassemble en une foi inébranlable dans la puissance de l'association, même si cette foi est tout aussi mirifique que celle de ce débitant qui vendait sa bière un sou au-dessous du prix de revient en se flattant toujours de gagner «car, disait-il, c'est sur la quantité qu'on se rattrape». Les choses étant ainsi, je ne serai pas surpris que personne de nos jours ne songe à s'y arrêter. Mais ce que je sais, c'est que Socrate s'il vivait encore y réfléchirait, tout en le faisant bien mieux, ou disons plutôt plus divinement que je n'y réussis, et je suis convaincu qu'il m'aurait dit: «Ami, tu fais bien de réfléchir sur ces choses qui valent assurément la peine qu'on les examine; on peut même passer des nuits entières en entretiens sans jamais finir cependant d'épuiser les prodiges de la nature humaine.» Et cette certitude vaut pour moi infiniment plus que les bravos de tous mes contemporains; car c'en est une qui rend mon âme inébranlable, tandis que la louange la ferait douter.

Le sexuel comme tel n'est pas le péché. La vraie ignorance à son égard, bien entendu quand il est réellement présent, n'est l'apanage que de l'animal, qui

pour cette raison est asservi à la cécité de l'instinct et agit en aveugle. Une ignorance, mais qui en même temps en est une de ce qui n'est pas, c'est celle de l'enfant. L'innocence est un savoir qui signifie ignorance. Sa différence avec l'ignorance morale apparaît facilement parce que orientée vers un savoir. Avec l'innocence commence un savoir dont la première détermination est d'ignorer. C'est là le concept de la pudeur (*Schaam*). La pudeur contient une angoisse, parce que l'esprit est porté à la pointe de la différence de la synthèse de façon à n'être pas seulement déterminé comme corps mais comme un corps où entre en jeu la différence de sexe. Cependant la pudeur est bien un savoir sur cette différence mais non pas un rapport à elle, c'est-à-dire que l'appétit sexuel, comme tel, n'est pas présent. Le vrai sens de la pudeur est que l'esprit ne peut pour ainsi dire pas faire sienne la pointe de la synthèse. C'est pourquoi l'angoisse de la pudeur est si monstrueusement équivoque. Sans le moindre désir sensuel, il y a cependant un effarouchement, de quoi? de rien. Et pourtant on peut mourir de honte, et une pudeur blessée est la plus profonde des douleurs, parce que de toutes la plus inexplicable. Aussi l'angoisse de la pudeur peut-elle s'éveiller toute seule. Bien entendu il faut qu'ici ce ne soit pas le désir qui veuille jouer ce rôle, comme on en trouve un exemple dans un conte de Fr. Schlegel (*Sämmtliche Werke*, tome VII, p. 15, dans l'histoire de Merlin).

Dans la pudeur la différence de sexe est posée, mais sans orientation de l'un à l'autre, ce qui n'arrive que dans le mouvement sexuel. Mais puisque ce mouvement n'est pas instinct, ou qu'instinct seulement, il a *ipso facto* une τελος, qui est la propagation, tandis que l'état de repos est l'amour, érotisme pur. Encore à ce moment l'esprit n'est toujours pas posé. Dès qu'il se pose, non seulement comme constituant de la synthèse, mais comme esprit, l'érotisme a cessé. La suprême expression païenne de cela, c'est que l'érotisme est le comique, sans l'entendre naturellement dans le même sens qu'un débauché, pour qui l'érotisme est le comique et un thème pour son esprit libidineux; ici c'est au contraire la force, la prédominance de l'intelligence qui neutralise à la fois l'érotisme et le rapport moral à l'érotisme dans l'indifférence de l'esprit. Il y a à cela une très profonde raison. L'angoisse de la pudeur provenait de ce que l'esprit se sentait étranger, mais maintenant l'esprit, complètement vainqueur, regarde le sexuel comme chose étrangère et comme du comique. Cette liberté de l'esprit, naturellement la pudeur ne pourrait pas l'avoir. Le sexuel exprime cette contradiction (*Wiederspruch*) énorme qu'est l'esprit immortel déterminé comme *genus*. Cette contradiction se manifeste comme la honte intérieure qui veut jeter dessus un voile et n'ose comprendre. Pour l'érotisme cette contradiction devient intelligible dans la beauté, qui est justement l'unité du spirituel et du corporel.

Mais cette contradiction que l'érotisme explique dans la beauté est pour l'esprit à la fois la beauté et le comique. Aussi pour l'esprit l'érotisme veut-il dire qu'il est à la fois le beau et le comique. On ne trouve pas ici de reflet des sens sur l'érotisme, ce qui est de la volupté, où l'individu tombe alors fort au-dessous de la beauté de l'érotisme; tandis qu'ici nous n'avons affaire qu'à l'esprit dans sa maturité. C'est ce que naturellement bien peu d'hommes ont compris dans toute sa pureté. Socrate pourtant l'a fait. Aussi quand Xénophon lui fait dire qu'on doit aimer les femmes laides, ce mot, comme tout ce que touche Xénophon, tourne en philistinisme abominablement borné et à mille lieues de Socrate. Le vrai sens de ces paroles est qu'il a relégué l'érotisme dans la zone d'indifférence spirituelle, et la contradiction qui est à la base du comique, il l'exprime fort bien par son pendant: l'ironique contradiction qu'il faut aimer les laides[41]. Cependant cette idée n'apparaît que très rarement dans sa sereine pureté. Il y faut une singulière rencontre de chances heureuses dans la vie et de dons naturels; si de ce côté la moindre traverse s'offre, on n'a alors qu'interprétation abominable et affectation.

Dans le christianisme on a suspendu l'érotisme, non seulement par un malentendu éthique comme étant du péché, mais comme une catégorie indifférente, puisque l'esprit ne fait pas de différence entre l'homme et la femme. Pour le chrétien, l'érotisme est non pas neutralisé par l'ironie mais suspendu, la tendance chrétienne étant de pousser l'esprit toujours plus loin. Du fait que dans la pudeur l'esprit s'inquiète et s'effraie de revêtir la différence sexuelle, l'individualité brusquement s'échappe et au lieu de la pénétrer par l'éthique, elle se raccroche à une explication tirée des plus hautes sphères de l'esprit. C'est là un des côtés de l'attitude monastique, soit qu'elle prenne la forme d'un rigorisme moral, soit que l'emporte la contemplation[42].

Or comme l'angoisse est posée dans la pudeur, elle est présente dans tout plaisir érotique, non pas que celui-ci soit du péché, nullement; ce qui explique aussi qu'il est bien inutile que le pasteur bénisse dix fois le même couple. Même quand l'érotisme s'exprime avec autant de pureté, de moralité et de beauté que possible, sans le trouble dans sa joie d'aucune réflexion libertine, l'angoisse n'en est pas moins présente, non pas comme fauteuse de trouble, mais comme partie intégrante.

À cet égard il est très malaisé de faire des observations. Notamment il faut suivre ici la précaution des médecins qui ne consultent jamais le pouls sans s'assurer de ne pas prendre le leur pour celui du patient; de même on doit ici veiller à ce que le mouvement qu'on découvre ne soit pas l'inquiétude de

l'observateur devant sa propre observation. Toutefois il reste établi que jamais les poètes ne décrivent l'amour, quelque pureté, quelque innocence qu'ait leur peinture, sans y intégrer l'angoisse. Entrer ici dans les détails est l'affaire d'un esthète. Mais pourquoi cette angoisse? parce qu'au paroxysme de l'érotisme l'esprit ne peut prendre part. Je parlerai comme un Grec. L'esprit est bien présent, car c'est lui qui constitue la synthèse, mais il ne peut s'exprimer dans l'érotisme, s'y sentant étranger. Il a l'air de dire à l'érotisme: «Mon cher, ici je ne peux pas être le trait d'union, je vais me cacher en attendant.» Mais c'est cela même qui est l'angoisse, et en même temps la pudeur; car quelle sottise de croire qu'il suffise de la bénédiction de l'Église ou de la fidélité du mari à sa femme! On a vu plus d'un mariage profané sans qu'un tiers y ait été pour rien. Mais quand l'érotisme est pur, innocent et beau, cette angoisse est avenante et douce, et voilà pourquoi les poètes n'ont pas tort de chanter la tendre inquiétude. Il s'ensuit néanmoins que l'angoisse est plus grande chez la femme que chez l'homme.

Revenons maintenant à ce qui nous occupait d'abord, à la répercussion de la génération dans l'individu, c'est-à-dire à ce plus que chaque descendant d'Adam a par rapport à lui. C'est dans l'instant conceptionnel que l'esprit est au plus loin et par suite l'angoisse au plus fort. Dans cette angoisse même se crée l'individu nouveau. À l'instant de la naissance l'angoisse culmine une seconde fois chez la femme, et c'est à ce moment que l'individu nouveau vient au monde. L'anxiété même de la femme en couches est un fait bien connu. La physiologie a son explication, la psychologie doit aussi avoir la sienne. À l'accouchement la femme est derechef à la pointe d'un des deux extrêmes de la synthèse, c'est pourquoi l'esprit tremble; car en cet instant-là où il n'a point de tâche, il est comme suspendu. Mais l'angoisse reste une mesure de la grandeur de la nature humaine, aussi n'est-ce que chez les peuples inférieurs qu'on trouve une analogie à l'accouchement facile de l'animal.

Mais plus il y a d'angoisse, plus il y a de sensualité. L'individu procréé est plus sensuel que le premier de tous, et ce plus est le plus de la génération, commun à tout individu depuis Adam par rapport à Adam.

Mais ce plus d'angoisse et de sensualité de tout individu postérieur peut naturellement à son tour signifier un plus ou un moins. C'est ici le lieu de différences si épouvantables en vérité, que personne je crois n'ose à fond, avec une authentique sympathie d'homme, y réfléchir, à moins d'avoir, par une fermeté que rien ne peut faire trembler, la conviction que jamais on n'a trouvé ni ne trouvera ici-bas un plus assez puissant pour pouvoir par un simple passage muer le quantitatif en qualitatif. Ce qu'enseigne l'Écriture, que Dieu fait retomber

l'iniquité des pères sur les enfants à la troisième et quatrième génération, la vie le proclame à voix assez haute. Vouloir en esquiver le terrible en déclarant que c'est là une doctrine juive ne sert à rien. Le christianisme n'a jamais fait sienne la prétention de donner à chacun le privilège individuel de se trouver matériellement à même de commencer *da capo*. Tout individu commence dans un embrouillement historique et les conséquences de la nature valent encore aujourd'hui comme toujours. La seule différence est que le christianisme apprend à s'élever au-dessus de ce plus et condamne celui qui ne le fait pas comme ne le voulant pas.

Justement parce que la sensualité ici est définie comme un plus, l'angoisse de l'esprit devient en l'assumant une angoisse majeure. Le maximum ici, c'est cette chose terrible que *l'angoisse du péché produit le péché*. Si des mauvais désirs, de la concupiscence, etc., on fait une chose innée chez l'individu, on n'aura pas cette ambiguïté où l'individu devient à la fois innocent et coupable. Dans l'impuissance de l'angoisse l'individu s'affaisse, mais c'est justement pourquoi il est ensemble coupable et non coupable.

Des exemples détaillés de ce plus et de ce moins en fluctuations indéfinies ne sont pas de mise ici. Pour leur donner de l'importance, il faudrait un ample et minutieux développement esthético-psychologique.

B. La conséquence des données historiques

S'il me fallait ici d'une phrase unique exprimer ce plus existant pour chaque individu depuis Adam par rapport à Adam, je dirais: que la sensualité peut signifier peccabilité, c'est-à-dire l'obscur savoir qu'on en a, avec en outre un obscur savoir de ce que le péché d'ailleurs peut signifier, avec en outre une fausse assimilation historique des données de notre propre existence, du *de te fabula narratur*, par quoi tombe la pointe, la libre originalité de l'individu, ce qui le confond sans plus avec le genre humain et son histoire. Nous ne disons pas que la sensualité est peccabilité mais que le péché fait d'elle de la peccabilité. Si l'on s'imagine alors l'individu depuis Adam, chacun a un milieu historique capable de faire voir que la sensualité peut signifier la peccabilité. Pour l'individu lui-même elle n'a point ce sens, mais ce savoir (du milieu) donne à l'angoisse un plus. L'esprit donc n'est pas seulement posé par rapport au contraire de la sensualité mais à celui de la peccabilité. Il va de soi que l'individu innocent ne comprend pas encore ce savoir; car on ne le comprend que qualitativement, mais ce savoir cependant est à son tour un nouveau possible, en sorte que la liberté, pour avoir touché le sensuel, devient dans son possible une angoisse majeure.

Que ce plus commun puisse pour l'individu isolé signifier un plus ou un moins, c'est évident. Ainsi pour relever tout de suite une différence grandiose, depuis que le christianisme est entré dans le monde et avec lui la chance de la rédemption, n'a-t-on pas vu, jetée sur la sensualité, une lumière contradictoire qui n'existait pas chez les païens et qui sert justement à renforcer cette thèse que la sensualité est peccabilité?

À l'intérieur de la différence chrétienne ce plus à son tour peut signifier un plus ou un moins résidant dans le rapport de chaque individu innocent à son milieu historique. À cet égard les facteurs les plus différents peuvent avoir le même effet. Le possible de la liberté s'annonce dans l'angoisse. À ce moment admonester quelqu'un peut le faire s'affaisser dans l'angoisse (qu'on se rappelle que je parle toujours uniquement en psychologue et que je n'annule jamais le saut qualitatif), quoique l'admonestation naturellement escomptât le contraire. Le spectacle des péchés peut sauver l'un et perdre l'autre. Une plaisanterie peut avoir le même effet que du sérieux et *vice versa*. Parler et se taire peuvent produire le contraire de l'effet qu'on visait. À cet égard il n'y a pas de limite, et c'est pourquoi l'on revoit ici la justesse de notre définition que c'est un plus ou moins quantitatif; puisque le quantitatif est précisément une limite à l'infini.

M'étendre là-dessus davantage par des observations d'expérimentateur n'est pas mon propos, elles ne feraient que [nous] retarder. Pourtant la vie est assez riche pourvu qu'on sache voir; nul besoin d'aller à Paris ni à Londres... et à quoi bon, si l'on ne sait pas voir?

L'angoisse a du reste encore ici la même ambiguïté que toujours. Sur ce point peut se produire, en pendant au maximum susdit que l'individu dans son angoisse du péché produit le péché - cet autre maximum que *l'individu, dans son angoisse non pas d'être coupable mais de passer pour l'être, devient coupable.*

Le cas extrême d'ailleurs en ce sens, c'est qu'un individu dès son plus jeune âge ait été par son milieu et par les influences subies, amené à identifier la sensualité et la peccabilité; et ce cas prendra la forme du plus pénible des conflits, quand, si loin qu'il puisse voir autour de lui, il ne découvre d'appui. Si l'on ajoute à cela cette confusion, que l'individu se confond avec son savoir acquis sur la peccabilité, et que, dans le blêmissement de l'angoisse simplement il se dégrade et se range, en tant qu'individu, dans la même catégorie que son milieu, oubliant celle de la liberté et son «si tu fais de même...» - alors on touche ici au pire degré du plus quantitatif.

Cette esquisse, si brève qu'il faut une assez riche expérience pour saisir qu'elle en dit beaucoup et sans vague ni voile, a plus d'une fois fait l'objet de réflexions. Réflexions qu'on appelle en général: du pouvoir de l'exemple. Incontestablement, sauf peut-être dans ces derniers temps super-philosophiques, on a dit là-dessus nombre de choses excellentes, mais manquant souvent de cet intermédiaire psychologique qui explique comment il se fait que l'exemple ait son effet. De plus dans ces domaines le développement est souvent mené un peu à la légère, sans qu'on se doute qu'un seul petit défaut dans le moindre détail est capable de fausser toute la comptabilité de l'existence. La sagacité psychologique s'attache exclusivement à chaque phénomène isolé sans avoir en même temps sous la main ses catégories éternelles, et elle ne veille pas assez à sauver l'humanité en sauvant coûte que coûte chaque individu dans le genre humain. L'exemple a, dit-on, agi sur l'enfant dont on fait un vrai petit ange, et c'est le milieu corrompu qui l'a jeté dans la perdition. On raconte et raconte combien le milieu était mauvais, etc., et voilà! l'enfant a été corrompu! Mais si tout est l'œuvre d'un simple processus quantitatif, voici tous nos concepts par terre. C'est ce que les gens ne voient pas. Ils font de l'enfant dès le début un être si perverti qu'il ne tire aucun profit du bon exemple. Ils feraient bien de veiller à ce que sa perversion ne soit telle à la fin qu'il puisse non seulement se moquer de ses parents, mais de toute parole et raison humaine, comme une *rana paradoxa* raille et défie la classification des grenouilles du naturaliste. Nombre de gens certes savent regarder le cas particulier, qui sont incapables en même temps d'avoir la totalité *in mente*; mais toute considération de cette sorte, même non dénuée de mérites à d'autres égards, ne saurait cependant qu'engendrer du désordre. Ou bien l'enfant n'était, comme le sont la plupart des autres, ni bon ni mauvais, mais tombé ensuite dans un bon milieu il tourna bien, ou dans un mauvais il tourna mal. Mais les intermédiaires! mais les intermédiaires! Qu'on en trouve donc un ayant l'ambiguïté qui sauvera cette pensée (sans quoi le salut de l'enfant est une illusion) que l'enfant, quel qu'il soit avant, est toujours susceptible de tourner bien ou mal. Faute d'intermédiaires précis sous la main on perd tous les concepts: de péché originel, de péché, de genre humain et d'individu... et l'enfant avec.

Donc la sensualité n'est pas la peccabilité, mais le péché, quand on l'a posé, quand on le pose, change toujours celle-là en celle-ci. Qu'en même temps la peccabilité signifie autre chose, c'est évident. Mais les autres significations du péché

ne nous regardent pas ici, où il s'agit psychologiquement de pénétrer l'état qui le précède et qui psychologiquement y prédispose plus ou moins.

Pour avoir mangé du fruit de l'arbre de la science, la différence entre le bien le mal est entrée dans le monde, mais en outre la différence sexuelle comme appétit. Quant à expliquer le comment de ces faits, pas une science ne le peut.

Mais c'est la psychologie qui s'en rapproche le plus en expliquant l'ultime étape approximative, l'apparition à elle-même de la liberté dans l'angoisse du possible, ou, si l'on veut, dans le néant du possible ou encore dans le néant de l'angoisse. Si l'objet de l'angoisse est quelque chose, nous n'aurons plus de saut, mais une transition quantitative. L'individu depuis Adam a beau avoir un plus par rapport à Adam, et encore un plus ou moins par rapport aux autres hommes, l'essentielle vérité n'en est pas moins que l'objet de l'angoisse est toujours un néant. Si son objet est quelque chose de tel que, vu sous un angle essentiel, celui de la liberté, il ait une signification, alors nous n'aurons pas non plus un saut, mais une transition quantitative brouillant tous les concepts. Même quand je dis que pour chaque individu avant le saut la sensualité est posée comme peccabilité, il reste cependant vrai qu'elle ne l'est pas essentiellement, car encore alors l'individu ne la pose ni ne la comprend ainsi. Même quand je dis que dans l'individu procréé il existe un plus de sensualité, cependant ce plus, dans le sens du saut, est un plus non valable.

Si maintenant la science a quelque autre intermédiaire psychologique ayant l'avantage dogmatique, éthique et psychologique de l'angoisse, on est libre de le préférer.

Que du reste tout ce développement s'accorde merveilleusement avec l'explication courante du péché qui l'assimile à l'égoïsme, c'est facile à voir. Mais quand on s'enfonce dans cette définition, on ne s'embarque pas à expliquer la difficulté psychologique précédente et on donne également du péché une définition par trop «pneumatique», sans prendre assez garde qu'en se posant il pose une conséquence non moins sensuelle que spirituelle.

Quand on songe à toutes les fois que la science actuelle a expliqué le péché comme l'égoïsme, comment se fait-il qu'elle n'ait pas aperçu que c'est là justement ce qui empêche de loger cette explication dans aucune science? car l'égoïsme c'est précisément l'individuel, et, ce que ce terme cache, seul l'individu peut à ce titre le savoir, puisque vu sous des catégories générales il peut tout signifier au point que tout ne signifie plus rien. La définition du péché comme égoïsme peut donc être très juste, mais à la condition précisément de ne pas oublier en même temps qu'elle est en termes exacts si vide de contenu qu'elle n'a

plus aucun sens. Enfin cette définition de l'égoïsme ne tient nul compte de la distinction du péché et du péché originel ni de leur explication réciproque, comment le péché explique le péché originel et le péché originel le péché.

Dès qu'on veut parler scientifiquement de cet égoïsme, tout se dissout en tautologie, ou bien on fait de l'esprit, ce qui brouille tout. Qui a oublié que la philosophie naturelle a trouvé cet égoïsme dans toute la création? l'a trouvé dans le mouvement des astres cependant restés toujours soumis à l'observance des lois de l'univers; qui a oublié que la force centrifuge dans la nature s'expliquait comme de l'égoïsme?

Quand on pousse si loin un concept, on n'a plus ensuite qu'à rentrer se coucher pour, si possible, cuver son vin et redevenir à jeun! À cet égard notre époque a été infatigable à vouloir donner à toute chose un sens universel. De quel zèle, de quelle persévérance ne voit-on pas souvent quelque mystagogue spirituel prostituer toute une mythologie pour tirer de chaque mythe, par un regard perçant, un caprice sur son harmonica? Voit-on pas souvent toute une terminologie chrétienne dégénérer jusqu'à la perdition, quand un songe-creux la traite en prétentieux?

Si l'on ne commence par se préciser ce que signifie le moi, il ne sert de rien de dire du péché qu'il est l'égoïsme. Mais le «moi» exprime justement la contradiction qu'il y a de poser le général comme l'individuel. C'est seulement après être arrivé au concept de l'individuel, et seulement alors, qu'on peut parler de l'égoïsme, mais quoique aient vécu d'innombrables millions de «moi» de cette espèce, quelle science saurait dire ce qu'il est, sans retomber en l'énonçant dans les généralités pures[43]? Et c'est là le prodige de la vie que, en faisant attention à soi-même, chacun de nous sache ce que ne sait nulle science, puisqu'il sait qui il est, et c'est là la profondeur du γνωθι σαυτον[44], qu'on a assez longtemps entendu à l'allemande à propos de la pure conscience du moi, ce mirage de l'idéalisme. Il serait grand temps de chercher à le comprendre à la grecque, et cette fois de l'entendre à nouveau comme l'eussent fait les Grecs s'ils avaient eu des notions chrétiennes. Mais le vrai «moi» n'est posé que dans le saut qualitatif. Dans l'état qui précède, on n'en saurait parler. En voulant donc expliquer le péché par l'égoïsme, on s'empêtre dans des obscurités, puisque c'est au contraire par le péché, dans le péché que l'égoïsme se forme. Si l'on prétend que ce dernier fut l'occasion du péché d'Adam, cette explication n'est qu'un jeu où l'interprétateur trouve lui-même ce qu'il avait d'abord caché. Si l'on prétend qu'il en a été la cause, alors on saute l'état intermédiaire et votre explication n'y gagne qu'une douteuse aisance. Ajoutez-y qu'on n'apprend rien par là sur l'importance du

sexuel. Je retombe ici sur ma vieille thèse que le sexuel n'est pas la peccabilité, mais, pour emprunter un instant les mauvaises expressions des autres, disons qu'Adam n'eût pas péché: jamais alors le sexuel n'eût existé comme appétit. Un esprit parfait ne se laisse pas penser avec une détermination sexuelle. Ceci s'accorde avec la doctrine de l'Église sur les anges, avec les définitions dogmatiques touchant la personne du Christ. Tandis que, pour n'y toucher qu'en passant, le Christ passe ainsi par toutes les épreuves humaines, on ne parle jamais d'une tentation de ce genre, pour la bonne raison qu'il les a toutes vaincues.

La sensualité n'est pas peccabilité. La sensualité dans l'innocence n'est pas la peccabilité, et cependant elle y est, car Adam a ressenti la faim, la soif, etc. La différence de sexe est posée dans l'innocence, mais ne l'est pas à ce titre. Ce n'est qu'au moment où le péché se pose, que la différence de sexe se pose aussi comme appétit.

Ici comme partout, qu'on me fasse grâce de toute conséquence mal comprise, comme par exemple que ma vraie tâche à présent serait de faire abstraction du sexuel, c'est-à-dire de le détruire extérieurement. Une fois le sexuel posé comme la pointe de la synthèse, toute tentative d'abstraire ne mène à rien. La tâche est naturellement de le faire entrer dans la destination de l'esprit. (C'est ici que se placent tous les problèmes moraux de l'érotisme.) La réalisation de cette tâche est cette victoire de l'amour dans l'homme, où l'esprit a vaincu de telle sorte que le sexuel est oublié et seulement souvenu dans l'oubli. Cela fait, la sensualité est sublimée et l'angoisse expulsée.

Veut-on maintenant comparer cette conception, qu'on l'appelle chrétienne ou ce qu'on voudra, avec celle de l'hellénisme, on y verra, je crois plus de profit que de perte. Ii est vrai qu'on y a perdu un peu de cette mélancolique insouciance de l'érotisme, mais on y a aussi gagné une détermination spirituelle que les Grecs n'ont jamais connue. Seuls perdent vraiment tous ceux qui continuent encore de vivre comme s'il y avait six mille ans que le péché est venu dans le monde, comme s'il n'était qu'une curiosité ne les regardant pas; ils ne gagnent jamais en effet la haute insouciance grecque, celle-ci ne se gagnant pas, mais ne pouvant que se perdre, et ils n'atteignent non plus à l'éternelle destination de l'esprit.

CHAPITRE TROIS

L'angoisse, conséquence du péché de ne pas atteindre à la conscience du péché

On a constamment affirmé aux deux premiers chapitres que l'homme est une synthèse d'âme et de corps, constitué et porté par l'esprit. L'angoisse était, pour user d'un nouveau terme redisant autrement ce qu'on a dit dans ce qui précède et visant en même temps ce qui va suivre, l'angoisse était l'instant dans la vie de l'individu.

Il y a une catégorie qu'emploient sans cesse les philosophes modernes, dans les recherches logiques non moins qu'historico-philosophiques, c'est celle du passage. Sans vous l'expliquer jamais de plus près, on s'en sert tête baissée, et pendant que Hegel et son école ont ébaubi le monde par leur grande idée que la philosophie fait d'abord table rase de toute prémisse, qu'il faut qu'avant elle règne un manque total de présupposition, on ne se gêne aucunement pour se servir du passage, de la négation, de la médiation, tous principes moteurs de la philosophie hégélienne, comme s'ils n'avaient pas en outre leur place dans la progression du système. Si ce n'en est pas un, c'est que j'ignore alors ce qu'est un postulat; car se servir d'une chose qu'on n'explique nulle part, c'est pourtant bien la présupposer. Le système aurait donc ce prodige de transparence et d'introspection qu'il lui a suffi, avec un inébranlable omphalopsychisme, de fixer si longtemps le néant central qu'à la fin tout s'est expliqué tout seul et que son contenu entier s'est créé de soi-même. C'est bien là en effet la publicité introspective à laquelle prétend le système. Cependant il n'en est pas ainsi et la pensée systématique semble préconiser le mystère en ce qui regarde ses mouvements les plus intimes. La négation, le passage, la médiation sont trois agents (*agentia*) camouflés, douteux, secrets qui provoquent tous les mouvements. Jamais Hegel ne les traiterait de têtes chaudes, puisque c'est avec sa souveraine permission qu'ils poussent leur jeu si désinvolte que même dans la logique on se sert de termes et de tournures tirés du temporel du passage: ensuite, quand, comme existence c'est ceci, comme devenir c'est cela, etc.

Mais qu'il en soit comme on voudra et que la logique se débrouille. Le terme de passage n'est dans sa bouche qu'une défaite brillante. Sa vraie place est dans le domaine de la liberté historique, car il est un *état*, une réalité[45]. Platon a très bien compris la difficulté de le placer dans la métaphysique pure, et c'est pourquoi la catégorie de l'instant[46] [47] [48] lui a coûté tant de peine. Ignorer cette difficulté n'est certainement pas «dépasser» Platon, l'ignorer, par pieuse fraude envers la pensée, pour remettre à flot la spéculation et la logique en mouvement,

c'est de traiter la spéculation en affaire plutôt terre à terre. Cependant je me souviens d'avoir un jour entendu un philosophe déconseiller de trop penser d'avance aux difficultés, car on n'arriverait jamais alors à philosopher. Ne s'agit-il, en effet, que d'arriver à cela, et non à une philosophie qui en soit vraiment une, alors on a raison de dire si résolument qu'il ne faut qu'arriver à philosopher, de même qu'on ne peut que louer l'homme qui, faute des moyens d'aller au Bois en son propre équipage, dirait: «Bah! pourquoi s'en soucier, on peut très bien y rouler en patache!» Et c'est fort vrai aussi: les deux sortes de promeneurs, espérons-le, arriveront bien au Bois. Mais quelle chance a-t-on d'arriver à la philosophie, quand on a tant de résolution qu'on n'a cure du genre de transport, pourvu seulement qu'on puisse se mettre à philosopher?

Dans le domaine de la liberté historique, le passage est un état. Cependant pour le bien comprendre, on ne doit pas oublier qu'il n'y a de nouveau que par le saut. Si on l'oublie en effet, le passage avec sa quantité l'emportera sur le saut avec son élasticité.

L'homme est donc une synthèse d'âme et de corps, mais est en même temps *une synthèse de temporel et d'éternel*. Que l'on ait souvent dit, je n'ai rien à y objecter, car ce n'est pas mon désir de trouver des nouveautés, mais ma joie, mon effort bien-aimé de réfléchir sur ce qui ne paraît que très simple.

Pour la dernière synthèse, il saute aux yeux qu'elle est formée autrement que la première. Dans celle-ci l'âme et le corps étaient les deux facteurs et l'esprit entrait en tiers, mais de sorte qu'il n'était vraiment question de la synthèse qu'au moment où l'esprit était posé. L'autre synthèse n'a que deux facteurs: le temporel et l'éternel. Où est ici le tiers? Et s'il n'y en a pas, au fond il n'y a pas de synthèse, puisqu'une synthèse contradictoire ne peut s'achever comme synthèse sans un tiers, car le fait, pour elle, d'être une contradiction énonce précisément son inexistence. Qu'est-ce alors que le temporel?

Quand on définit justement le temps comme une succession infinie, il semble naturel aussi de le définir comme présent, passé et futur. Distinction cependant fausse, si l'on pense qu'elle est située dans le temps même; car elle n'apparaît que par le rapport du temps à l'éternité et par le reflet de l'éternité dans le temps. Si dans la succession infinie du temps on savait en effet où trouver pied, c'est-à-dire un présent qui fût départageant, la division serait juste. Mais du fait même que tout moment, comme la somme des moments, est un avancement (un défiler), aucun d'eux n'est un présent, et en ce sens il n'y a dans le temps ni présent, ni passé, ni futur. Si l'on croit pouvoir maintenir cette division, c'est parce qu'on *spatialise* un moment - mais on a par là arrêté la

succession infinie - c'est parce qu'on a fait intervenir l'imagination, qu'on imagine le temps au lieu de le penser. Mais, même ce faisant, on est dans l'erreur, car même pour l'imagination la succession infinie du temps est un présent infini vide. (Ce qui est la parodie de l'éternel.) Les Indous parlent d'une liste de rois ayant régné pendant soixante-dix mille ans. Des rois on ne sait rien, pas même leurs noms (à ce que je suppose). À prendre ceci comme un exemple du temps, les soixante-dix mille ans deviennent pour la pensée un disparaître infini, et quand on se les figure, ils se dilatent, s'espacent en un panorama illusoire d'un néant infini et vide[49]. Dès qu'au contraire on fait l'un succéder à l'autre, on pose le présent.

Le présent n'est cependant pas un concept du temps, saut justement comme un sans-contenu infini, ce qui à son tour est précisément l'infini disparaître. Si l'on n'y prend garde, si vite qu'on le laisse disparaître, on n'en a pas moins posé le présent, et, après l'avoir posé, on le fait réapparaître dans les définitions du passé et de l'avenir.

L'éternel au contraire est le présent. Pour la pensée c'est du présent en tant que succession abolie (le temps était la succession qui passe). Nous nous le représentons comme une progression mais qui n'avance pas, parce que pour l'imagination l'éternel est du présent d'une plénitude infinie. Dans l'éternel de nouveau on ne retrouve donc pas la séparation du passé et de l'avenir, parce que le présent est posé comme la succession abolie.

Le temps est donc la succession infinie; la vie, qui est dans le temps et qui n'est que du temps, n'a pas de présent. Il est vrai que pour définir la vie sensuelle on a souvent l'habitude de dire qu'elle est dans l'instant, et seulement dans l'instant. Par quoi on comprend alors cet instant où l'on a fait abstraction de l'éternel, lequel, si on en veut faire du présent, en devient la parodie. Dans ce sens le latin disait de la divinité qu'elle est *praesens* (*praesentes dii*), et le terme, employé sur la divinité, désignait en outre son assistance effective.

L'instant signifie le présent comme chose qui n'a ni passé, ni avenir; car c'est là justement l'imperfection de la vie sensuelle. L'éternel signifie aussi le présent qui n'a ni passé ni avenir, mais cela même est sa perfection.

Si maintenant l'on veut se servir de l'instant pour définir le temps, et que l'instant signifie la pure élimination abstraite du passé et de l'avenir et qu'on lui fasse ainsi signifier le présent, alors l'instant n'est précisément pas le présent, car l'intermédiaire, pensé dans l'abstrait pur entre le passé et l'avenir, n'existe pas. Mais cela montre que l'instant n'est pas une pure catégorie du temps, puisque le propre du temps est seulement de passer; aussi le temps, s'il faut le

définir par quelque catégorie s'y révélant, est du passé. Si par contre le temps et l'éternité doivent se toucher, ce ne peut être que dans le temps, et nous voilà devant l'instant.

Le mot d'instant en danois[50] étant une métaphore n'est par conséquent guère commode à manier. C'est pourtant un beau mot à le considérer. Rien en effet n'a la vitesse du regard, et pourtant il est commensurable au contenu de l'éternité. Ainsi quand Ingeborg demeure à contempler la mer à la recherche de Frithiof[51], on a là une image de ce que l'expression signifie. Un éclat de sa passion, un soupir, un mot, parce qu'il est un son, a déjà en lui plus de la nature du temps et contient plus de ce présent voué à disparaître que de cette présence pure qu'est l'éternité, c'est pourquoi aussi un soupir, un mot, etc., a pouvoir d'aider l'âme à s'alléger de ce qui lui pèse, parce que justement rien que d'énoncer son fardeau, c'est commencer déjà d'en faire un passé. Un regard est donc une catégorie du temps, mais bien entendu du temps dans ce conflit fatal où il est en intersection avec l'éternité[52]. Ce que nous appelons l'instant, Platon l'appelle το εξαιφνης. Quelle qu'en soit la clé étymologique, il est toujours en rapport avec la catégorie de l'invisible parce que le temps et l'éternité sont conçus de façon également abstraite, du fait qu'on manquait de concept du temporel, par manque du concept de l'esprit. En latin on dit *momentum* dont la dérivation de *movere* n'exprime que le disparaître[53].

Ainsi entendu l'instant n'est pas au fond un atome de temps, mais d'éternité. C'est le premier reflet de l'éternité dans le temps, sa première tentative pour ainsi dire d'arrêter le temps. Aussi les Grecs ne comprenaient-ils pas l'instant, car quoiqu'ils comprissent l'atome de l'éternité, ils ne comprenaient pas qu'il était l'instant, ils ne le définissaient pas en avant, mais en arrière, parce que l'atome de l'éternité était essentiellement pour eux l'éternité et qu'ainsi ni le temps ni l'éternité ne se dégageaient vraiment.

La synthèse du temporel et de l'éternel n'en est pas une nouvelle, mais ne fait qu'exprimer cette première synthèse selon laquelle l'homme en est une d'âme et de corps portée par l'esprit. Dès qu'on pose l'esprit, on a l'instant. C'est pourquoi on a raison de dire de l'homme, comme blâme, qu'il ne vit que dans l'instant puisqu'il le fait en vertu d'une élimination arbitraire. La nature en effet n'est pas dans l'instant.

Il en va du temporel comme du sensuel; car le temporel paraît encore plus imparfait, l'instant encore plus exigu que la persistance de la nature dans le temps et que sa sécurité apparente. Et pourtant c'est le contraire, cette sécurité de la nature venant de ce que le temps n'existe pas pour elle. L'histoire naît

toujours dans l'instant. La sensualité humaine devient, par le péché, peccabilité et se pose donc plus bas que celle de l'animal, mais c'est justement parce qu'ici commence la supériorité de l'homme, parce qu'ici commence l'esprit.

L'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du temporel où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps. Seulement alors prend son sens notre division susdite: le temps présent, le temps passé, le temps à venir.

Dans ce classement ce qu'on remarque d'abord, c'est que l'avenir en un sens signifie plus que le présent et le passé, car n'est-il pas le tout dont le passé n'est qu'une partie? Qu'il puisse en un sens le signifier vient de ce que l'éternel signifie d'abord l'avenir, ou encore que l'avenir est cet incognito où l'éternel, comme incommensurable au temps, veut sauvegarder son commerce avec le temps. Ainsi le langage rend quelquefois le futur identique à l'éternel (la vie future = la vie éternelle). Par manque au fond du concept de l'éternel, les Grecs n'avaient pas non plus celui de l'avenir. Aussi ne peut-on blâmer leur vie de se perdre dans l'instant, ni même la dire perdue; car le temporel, chez eux, était conçu aussi naïvement que le sensuel, faute de la catégorie de l'esprit.

L'instant et l'avenir posent à leur tour le passé. Si la vie grecque a jamais signifié quelque catégorie du temps, c'est plutôt le passé, non un passé s'opposant au présent et à l'avenir, mais comme catégorie générale du temps: une sorte de défilé. Ici le souvenir platonicien trouve son sens. L'éternité grecque est en arrière comme le passé dans lequel on n'entre qu'à reculons[54]. Cependant c'est un pur concept abstrait de l'éternel, de dire qu'il est le passé, quelle que soit ensuite la définition plus précise qu'on en donne, philosophique (le mourir au monde des philosophes) ou historique[55].

En règle générale, pour déterminer le sens des concepts du passé, de l'avenir, de l'éternel, on peut voir comment on a défini l'instant. Si l'instant n'existe pas, l'éternel surgit en arrière comme le passé. C'est comme si vous faisiez parcourir une route à quelqu'un mais sans qu'il y ait de pas, alors la route apparaîtra derrière lui comme du parcouru. Si l'instant est posé mais comme simple *discrimen*, alors l'avenir est l'éternel. Si l'instant est posé, alors l'éternel existe, mais en même temps il y a l'avenir qui revient comme passé. Ceci apparaît nettement dans la conception grecque, juive ou chrétienne. Le concept autour duquel tout gravite dans le christianisme, celui qui a tout renouvelé est la plénitude des temps, mais cette plénitude est l'instant comme éternité, cette éternité étant en même temps l'avenir et le passé. Si l'on n'en tient pas compte, impossible de sauver un seul concept d'un alliage hérétique et traître, destructeur

du concept. Au lieu d'aliéner de soi le passé, on l'aura en continuité de plain-pied avec l'avenir (ce qui ôte aux concepts de conversion, de rédemption et de salut toute leur importance pour l'histoire universelle et pour le développement historique de l'individu). Au lieu d'aliéner de soi l'avenir, on l'aura également en continuité de plain-pied avec le présent (ce qui ruine les concepts de la Résurrection et du Jugement).

Figurons-nous maintenant Adam et rappelons ensuite que chaque individu depuis Adam commence identiquement comme lui, mais dans le cadre de cette différence quantitative qu'entraînent la génération et les données de l'histoire. Pour Adam donc, aussi bien que pour l'homme après lui, l'instant existe. La synthèse de l'âme et du corps doit être posée par l'esprit, mais l'esprit est l'éternel et n'existe donc que quand l'esprit pose aussi la première synthèse, celle du temporel et de l'éternel. Tant qu'on ne pose ce dernier, l'instant n'est pas ou n'est qu'un *discrimen*. Aussi, puisque l'esprit dans l'innocence n'est défini qu'à l'état de rêve, l'éternel se montre-t-il comme l'avenir, qui est, nous l'avons dit, sa première expression, son incognito. De même donc (au chapitre précédent) que, devant se poser dans la synthèse ou plutôt la poser, l'esprit comme possible de lui-même (c'est-à-dire de la liberté) dans l'individualité s'exprimait comme angoisse, de même ici le futur, possible de l'éternité (c'est-à-dire de la liberté) apparaît à son tour dans l'individu comme angoisse. Au moment où alors son propre possible lui apparaît, la liberté blémit et le temporel se produit alors de la même façon que la sensualité au sens de peccabilité. Je le redis encore, ceci n'est que la dernière expression psychologique de l'ultime acheminement psychologique au saut qualitatif. La différence entre Adam et l'individu après lui, c'est que l'avenir pour ce dernier est plus réfléchi que pour Adam. Ce plus peut, aux yeux du psychologue, se charger d'un sens terrible, mais pour amener au saut qualitatif il n'a pas d'importance essentielle. La plus haute différence par rapport à Adam, c'est que l'avenir semble anticipé par le passé; autrement dit, c'est l'angoisse que le possible soit perdu avant d'avoir été.

Le possible correspond tout à fait à l'avenir. Pour la liberté il est l'avenir, et pour le temps l'avenir c'est le possible. Et à l'un comme à l'autre, dans la vie individuelle, correspond l'angoisse. Aussi dans la langue est-il exact et correct de nouer d'habitude l'angoisse et l'avenir. Parler, comme on fait parfois, d'une angoisse du passé, nous semble une contradiction. Mais à y regarder de plus près, il s'avère qu'on ne parle ainsi que pour faire apparaître de façon ou d'autre l'avenir. Le passé, pour me donner de l'angoisse, doit se présenter à moi comme un possible. Ai-je ainsi de l'angoisse pour un malheur passé, ce n'est point

comme passé mais en tant qu'il peut se reproduire, c'est-à-dire redevenir futur. En ai-je d'une faute passée, c'est que je ne l'ai pas posée par rapport à moi comme vraiment du passé, et que par quelque biais frauduleux je l'empêche d'en être. Là où elle l'est vraiment, je ne peux m'en angoisser, mais seulement m'en repentir. Si je ne me repens pas, c'est que j'ai commencé par me permettre un rapport dialectique avec elle, mais la faute elle-même est devenue par là un possible et non pas du passé. Si j'ai de l'angoisse du châtiment, ce n'est que dès que je le mets en rapport dialectique avec la faute (dans le cas contraire je ne fais qu'endurer mon châtiment), et alors j'ai de l'angoisse d'un possible et de l'avenir.

Ainsi nous voilà retombés où nous en étions au chapitre I. L'angoisse est l'étape psychologique qui précède le péché, qui s'en rapproche autant que possible, aussi anxieusement qu'elle peut, sans pourtant expliquer le péché qui n'éclate que dans le saut qualitatif.

Dès le péché posé, le temporel est peccabilité[56]. Nous ne disons pas que le temporel est peccabilité, pas plus que ne l'est le sensuel, mais il la signifie dès le péché. C'est pourquoi c'est pécher de ne vivre que dans l'instant en faisant abstraction de l'éternité. Si, pour emprunter le langage des autres et leur terminologie erronée, Adam n'avait pas péché, il serait du même coup passé dans le plan éternel. Au contraire, dès le péché posé, il ne sert de rien de vouloir faire abstraction du temporel, pas plus que de la sensualité[57].

1. L'angoisse dans l'a-spiritualité

En dépit du vrai de notre exposé, que l'angoisse est le dernier état psychologique d'où sort le péché par le saut qualitatif, cependant, à regarder la vie, on se persuadera vite que tout le paganisme et sa persistance même dans le christianisme demeurent dans une simple catégorie quantitative d'où le saut qualitatif du péché ne se dégage pas. Or, sans être celui de l'innocence, cet état, vu sous l'angle spirituel, est précisément celui de la peccabilité.

Il est assez curieux que l'orthodoxie chrétienne ait toujours enseigné que le paganisme était dans le péché, alors que la conscience du péché n'a été posée que par le christianisme. Toutefois elle n'a pas tort, si elle précise un peu plus l'explication. Par les catégories quantitatives le paganisme semble étirer le temps sans arriver jamais jusqu'au péché dans son tréfonds, mais c'est cela le péché.

Pour le paganisme la démonstration est aisée, mais bien moins pour sa persistance dans le christianisme. La vie de ces païens du christianisme n'est ni coupable ni non coupable, ignorante qu'elle est au fond de toute différence entre

le présent, le passé, l'avenir, l'éternel. Leur vie et leur histoire se déroulent comme l'écriture jadis glissait sur le papier, quand on n'usait pas de ponctuation mais griffonnait bout à bout mot après mot, phrase après phrase. Du point de vue esthétique la chose ne manque pas de comique; car s'il est beau d'entendre chantonner un ruisseau dans sa course à travers la vie, quel comique qu'une somme de créatures raisonnables soit changée en un sempiternel murmure dépourvu de sens! Que la philosophie puisse user de cette *plebs* comme d'une catégorie, en en faisant le substrat d'une grandeur supérieure, comme le fouillis végétatif qui tourne peu à peu en terre ferme, en tourbe d'abord, puis en autre chose? je n'en sais rien. Du point de vue de l'esprit vivre ainsi est péché et le moins qu'on puisse faire pour une telle vie, c'est, en la dénonçant, d'exiger d'elle la spiritualité.

Ce qu'on vient de dire ne vaut pas pour le paganisme. De telles existences ne se peuvent rencontrer qu'à l'intérieur du christianisme. La raison en est que, plus haut on place l'esprit, plus bas s'en révèle le manque, et que plus haut est ce qui est perdu, plus misérables sont dans leur satisfaction οι απηλγηχοτες[58] (Éphésiens, IV, 19). Qu'on compare cette béatitude de l'a-spiritualité à l'état des esclaves dans le paganisme, on trouvera encore un sens dans l'esclavage; lequel en effet en soi n'est rien du tout. Au contraire la perdition de l'homme a-spirituel est la pire de toutes; le malheur en effet de l'a-spiritualité c'est, avec l'esprit, de manquer de rapport, le sien n'étant rien. Elle peut donc jusqu'à un certain point posséder tout le contenu de l'esprit, non comme tel, notez bien, mais comme histoires de revenants, galimatias, balivernes, etc. Elle peut bien posséder la vérité, non comme telle, notez bien, mais comme bruits et commérages. Sous l'angle esthétique, c'est là le comique profond de l'a-spiritualité, inaperçu d'ordinaire parce que son porte-parole ne sait pas trop lui-même à quoi s'en tenir dans les choses de l'esprit. Aussi les peintures qu'on fait de l'homme a-spirituel lui prêtent-elles d'habitude le plus plat bavardage, faute d'avoir le front de le faire se servir des mêmes mots dont on se sert soi-même. C'est là l'incertitude. L'homme a-spirituel peut dire tout à fait la même chose que l'esprit le plus riche, la différence c'est qu'il ne la dit pas en vertu de l'esprit. Son orientation a-spirituelle a fait de l'homme une machine à parler, et il peut tout aussi bien apprendre par cœur une kyrielle philosophique qu'une confession de foi ou qu'une tirade politique. N'est-il pas singulier que l'unique ironiste de l'histoire et le maître des humoristes[59] doivent se mettre à deux pour dire cette chose semble-t-il archisimple, qu'il faut distinguer entre ce qu'on comprend et ce qu'on ne comprend pas! Mais qu'est-ce qui empêcherait le plus dénué d'esprit de répéter mot pour mot la même chose? Il n'y a qu'une preuve du spirituel, c'est celle de l'esprit

en chaque moi; celui qui réclame autre chose ramassera peut-être par la grâce de Dieu des preuves à en revendre, mais par là même il se classe déjà hors de l'esprit.

Dans l'a-spiritualité on est, pour connaître l'angoisse, trop heureux, trop content et trop dénué d'esprit. Mais c'est là une raison bien triste, et justement la différence du paganisme avec l'a-spiritualité, c'est d'être orienté vers l'esprit alors que celle-ci s'en éloigne. Aussi le paganisme est-il, si l'on veut, absence d'esprit et par là très différent de la sottise a-spirituelle. En ce sens il est bien préférable. L'a-spiritualité est stagnation de l'esprit et caricature de l'idéalisme. C'est pourquoi l'a-spiritualité n'est pas bête au fond quand il s'agi de débiter des kyrielles, mais elle est *bête* au sens où l'on dit du sel, quand il revient «bête»[60]: avec quoi alors salera-t-on? La raison de sa perdition mais aussi de sa sécurité, c'est de n'entendre rien au spirituel, de ne saisir rien pour tâche, quoiqu'elle réussisse à tout manipuler de sa moite impuissance. Si l'esprit à de rares fois la touche et qu'un instant elle commence à frétiller comme une grenouille galvanisée, on a alors un phénomène qui répond complètement au fétichisme païen. Pour l'homme a-spirituel il n'y a pas d'autorité, car il sait bien que l'esprit n'en connaît pas, mais comme pour son malheur lui-même n'est pas esprit, en dépit de son savoir il devient un parfait idolâtre, révérant un crétin et un héros de la même vénération, mais plus que tous les autres un charlatan est son vrai fétiche.

Quoique dans l'a-spirituel il n'y ait nulle angoisse, puisqu'elle en est exclue comme l'esprit, elle y est cependant mais en attente. Il se peut qu'un débiteur réussisse à se dérober à son créancier et à l'amuser de paroles, mais il y a un créancier du moins qu'on n'a jamais dupé, et c'est l'esprit. Aussi pour lui l'angoisse est-elle toujours présente dans l'homme a-spirituel, mais cachée et masquée. Même la méditation frissonne de la voir; car comme sa figure, à se l'imaginer, est horrible à regarder, elle épouvanterait pourtant bien davantage si elle jugeait bon de se déguiser afin de ne pas se montrer pour ce qu'elle est, quoiqu'elle le soit quand même. Quand la mort s'offre dans sa vraie figure de faucheuse décharnée et morose, on ne la regarde pas sans crainte, mais quand, pour se moquer des hommes qui se flattent de se moquer d'elle, elle s'avance déguisée, quand notre méditation est seule à voir que sous cette inconnue, dont la politesse nous charme tous, dont la joie nous ravit dans l'emportement sauvage du plaisir, c'est la Mort, alors nous sommes saisis d'une terreur sans fond.

2. L'angoisse et son attitude dialectique en face du destin

On dit d'habitude que le paganisme habite le péché, peut-être serait-il plus juste de dire qu'il habite l'angoisse. Il est d'une façon générale la sensualité, mais une sensualité ayant un rapport à l'esprit, sans pourtant que l'esprit au fond soit posé comme esprit. Mais ce possible, c'est de l'angoisse.

Voulons-nous savoir alors de plus près quel est l'objet de l'angoisse, il faut répondre ici comme partout qu'il n'est rien. L'angoisse et le néant ne cessent de se correspondre. Dès que la réalité de la liberté et de l'esprit est posée, l'angoisse s'élimine. Mais que signifie alors plus précisément dans le paganisme ce néant de l'angoisse? C'est le destin.

Le destin est un rapport à l'esprit mais extérieur, c'est un rapport entre l'esprit et autre chose qui n'en est pas et avec qui l'esprit doit pourtant avoir un rapport spirituel. Le destin peut signifier juste le contraire parce qu'en lui la nécessité s'unit au hasard. C'est ce qu'on n'a pas toujours remarqué. On a parlé du *fatum* païen (ceci à son tour est modifié différemment dans la conception orientale et celle des Grecs) comme s'il était la nécessité. Un résidu de cette nécessité a passé dans la conception chrétienne où il a pris le sens de destin, c'est-à-dire de fortuit: l'incommensurable à la Providence. Cependant il n'en est pas ainsi, le destin étant précisément l'union de la nécessité et du hasard. C'est ce qu'on exprime ingénieusement par la cécité du destin; car celui qui avance sans voir avance aussi bien par nécessité que par hasard. Une nécessité sans conscience d'elle-même est par là même fortuite par rapport à l'instant qui suit. Aussi le destin est-il le néant de l'angoisse. Néant, car dès qu'on pose l'esprit, l'angoisse disparaît, mais également lui-même, puisque du coup on pose la Providence. On peut donc du destin dire ce que saint Paul dit d'une idole; il n'y en a pas dans le monde, quoiqu'elle soit pour le païen l'objet de sa religiosité.

Dans le destin donc l'angoisse du païen a son objet, son néant. Le païen ne peut parvenir à un rapport avec lui, puisque, si, à un moment, le destin est la nécessité, à l'instant suivant il est le hasard. Et cependant le païen avec le destin a un rapport, c'est l'angoisse. S'approcher davantage, il ne le peut. La tentative qu'en a faite le paganisme était assez pénétrante pour y jeter une lumière nouvelle. Celui qui doit expliquer le destin doit être comme lui équivoque. C'est ce qu'était aussi l'*oracle*. Mais à son tour l'oracle pouvait signifier juste l'opposé. C'est pourquoi le rapport du païen à l'oracle était encore de l'angoisse. Ici tient le tragique profond, inexpliqué, du paganisme. Non que ce tragique pourtant soit

dans l'équivoque des dires de l'oracle, non; mais dans la timidité du païen qui n'ose pas ne pas prendre son conseil. Il est en rapport avec lui, il n'ose pas ne pas le consulter, même à l'instant de la consultation il est dans un rapport ambigu avec lui (de sympathie et d'antipathie). Et qu'on songe alors aux explications de l'oracle!

Le concept de coulpe et de péché ne perce pas vraiment dans le paganisme. Autrement le paganisme aurait alors buté sur cette contradiction qu'on pût devenir coupable par le destin. Contradiction suprême en effet, et où débouche le christianisme; mais que le paganisme ne comprend pas, par sa légèreté à définir le concept de faute.

C'est ce concept de coulpe et de péché qui fait de l'individu l'Isolé. Tout rapport au reste du monde, à tout le passé a disparu. Il n'est question que d'un point: sa culpabilité, et il sera coupable pourtant par le destin, donc par tout ce qui n'entre pas en compte, et sa culpabilité même abolira le concept de destin, du destin qui l'aura produite.

La fausse interprétation de cette contradiction donne le faux concept de péché originel, et la correcte en donne le vrai, celui en effet où chacun de nous est soi-même et le genre humain, et où l'individu depuis Adam ne diffère pas essentiellement du premier homme. Dans le possible de l'angoisse la liberté s'affaisse accablée par le destin, et voici surgir sa réalité mais avec l'explication qu'elle est coupable. L'angoisse à sa pointe extrême, où il semblait à l'individu qu'il était coupable, n'est pas encore la faute. Le péché ne survient donc ni comme nécessité ni comme hasard, et c'est pourquoi au concept du péché répond la Providence.

Dans le christianisme on trouve l'angoisse païenne du destin partout où l'esprit, quoique présent sans doute, ne se pose pas essentiellement comme esprit. C'est en observant un génie qu'on voit le mieux le phénomène. Le génie dans son immédiateté est subjectivité prédominante. Il n'est pas encore posé comme esprit, car, comme tel, seul l'esprit le pose. Comme immédiat le génie peut bien être esprit (c'est ici qu'on a l'illusion que des dons extraordinaires sont de l'esprit posé comme esprit), mais alors il a hors de lui autre chose qui n'est pas esprit et son propre rapport à l'esprit reste encore extérieur. C'est pourquoi le génie découvre toujours le destin, et plus il est profond, plus il le découvre profondément. Ici naturellement les a-spirituels crieront à la folie, quand en réalité c'est là qu'est la grandeur; car l'idée de la Providence n'est pas congénitale, et ceux qui tiennent que c'est l'éducation qui nous la donne par degrés font une sérieuse erreur, sans que je songe à en nier pour cela l'importance. C'est

dans la découverte même du destin que le génie montre toute sa force primitive et c'est aussi par là qu'il montre son impuissance. Pour l'esprit immédiat qu'est toujours le génie - immédiat mais *sensu eminentiori* - le destin est la limite. Seul le péché pose la Providence, Aussi le génie a-t-il une lutte énorme à livrer pour l'atteindre. S'il y échoue, il offre un bon sujet d'étude du destin.

Le génie est un omnipotent *An sich*[61] qui comme tel ébranlerait le monde entier. Aussi pour la bonne règle entre-t-il en même temps que lui en jeu une autre figure: le destin. Figure qui n'est rien; c'est lui qui la découvre, et la profondeur même de sa découverte mesure toujours sa propre profondeur; car cette figure-là n'est que l'anticipation de la Providence. Si le génie alors continue à n'être que génie et se tourne vers le dehors, il accomplira des prodiges sans cesser cependant de succomber sous le destin, sinon matériellement, visiblement pour tous, du moins d'une défaite intérieure. C'est pourquoi l'existence d'un génie est toujours une aventure, s'il n'arrive au sens le plus profond à se tourner en lui-même. Le génie peut tout, et pourtant il dépend d'un rien que nul ne comprend, d'un rien à quoi lui-même par sa toute-puissance donne à son tour une omnipotente importance. C'est pourquoi un simple lieutenant, quand c'est un génie, réussit à devenir empereur, à recréer le monde au point qu'il n'y ait plus qu'un empire, qu'un empereur. Mais c'est aussi pourquoi l'armée a beau être rangée en bataille, les chances de vaincre toutes favorables, et gâchées peut-être si l'on tarde une minute, un peuple de héros le supplier de lancer l'ordre d'attaque, quant à lui il ne peut, il faut qu'il attende jusqu'au 14 juin, et pourquoi? parce que ce sera la date de Marengo. C'est pourquoi tout a beau être prêt, lui-même sur le front des légions n'attendant plus que le lever du soleil comme signal du discours qui les électrisera, et l'aurore se lever plus splendide que jamais, la scène enthousiasmer et enflammer tout le monde: il ne l'est point lui-même, car le soleil d'Austerlitz n'avait pas cette splendeur, et ce n'est que celui-là qui donne la victoire et transporte son cœur. De là l'inexplicable passion avec laquelle un tel génie souvent peut se déchaîner contre l'homme le plus insignifiant, quelque humanité et gentillesse qu'il puisse montrer d'ailleurs, même à ses ennemis. Malheur à l'homme, malheur à la femme, à l'enfant innocent, à l'animal des champs, à l'oiseau dont le vol, à l'arbre dont les branches lui feraient obstacle à l'heure qu'il doit prendre ses augures!

Les choses extérieures, en elle-mêmes, ne sont rien pour le génie, et c'est pourquoi personne ne saurait le comprendre. Tout dépend de l'interprétation qu'il leur donne en présence de son secret ami (le destin). Tout peut être perdu, et tous, imbéciles et malins, peuvent s'accorder à lui déconseiller sa stérile

tentative. Pourtant le génie se sait plus fort que tous, pourvu qu'à ce point précis il ne voie de commentaire douteux à l'invisible écrit où il lit la volonté du destin. S'il la lit comme il la désire, il dira de sa voix toute-puissante au pilote: «Avance seulement, tu mènes César et sa fortune.» De même tout peut être gagné, et, à l'instant qu'il en reçoit la nouvelle, peut-être est-il un mot dont nulle créature ni Dieu même dans les cieux ne comprennent la portée (en un sens en effet pas même Dieu ne comprend le génie) et ce mot le fait s'effondrer.

Ainsi le génie est mis en dehors du commun. Il est grand par sa foi dans le destin, qu'il l'emporte ou qu'il tombe, car il vainc par lui-même et par lui-même il tombe, ou plutôt dans l'un et l'autre cas par le destin. D'ordinaire on n'admire sa grandeur que lorsqu'il est vainqueur, et cependant il n'est jamais plus grand qu'en sa défaite par lui-même. En effet son destin ne lui vient jamais du dehors. Au contraire, juste à l'heure où pour les hommes tout semble gagné, s'il découvre le commentaire douteux et qu'il s'affaisse c'est alors qu'il faut qu'on s'écrie: quel géant ne fallait-il pas pour l'abattre! Mais aussi personne n'en était-il capable, sauf lui-même. La foi qui soumettait empires et nations sous sa main formidable, tandis que les hommes croyaient voir un conte merveilleux, cette même foi l'a jeté bas, et sa chute fut un conte encore plus insondable.

C'est pourquoi le génie est anxieux à d'autres heures que le commun des hommes. Le danger n'est découvert par eux qu'au moment du danger, jusque-là ils sont dans leur sécurité et, le danger passé, ils y retombent. C'est à l'heure du danger que le génie est le plus fort, son angoisse au contraire tient dans l'instant d'avant ou dans celui d'après, à cette minute tremblante où il doit s'entretenir avec cet Inconnu majeur qu'est le destin. Peut-être son angoisse culmine-t-elle dans l'instant d'après, l'impatience de la certitude croissant toujours inversement à la distance, puisqu'il y a toujours de plus en plus à perdre à mesure qu'on est plus près de vaincre et plus que jamais à l'instant même de la victoire; et parce qu'aussi la logique du destin est l'illogisme même.

Le génie comme génie est incapable de se comprendre religieusement, aussi n'arrive-t-il ni au péché, ni à la Providence; et pour cette raison également il reste, avec le destin, dans un rapport d'angoisse. Il n'y a jamais eu de génie sans cette angoisse, à moins qu'il n'ait été en même temps religieux.

S'il ne sort au contraire pas de l'immédiat, d'une vie tournée toute au-dehors, il peut bien être grand, et ses prouesses prodigieuses, il n'arrive jamais à lui-même ni ne sera jamais grand à ses propres yeux. Toute son action tourne au-dehors, mais le noyau pour ainsi dire planétaire d'où tout rayonne ne se forme pas. L'importance qu'a le génie pour lui-même est nulle, ou d'une

mélancolie aussi douteuse que serait la sympathie des gens d'une des îles Féroé, si dans celle-là un des leurs étonnait l'Europe à coup d'écrits en plusieurs langues européennes et transformait les sciences par d'immortels mérites, mais sans jamais par contre écrire une ligne en féröen, enfin s'il arrivait lui-même à ne plus savoir le parler. Le génie ne prend pas, au sens le plus profond, d'importance pour lui-même, ni sa portée ne se peut définir au-dessus de celle du destin quant à ces catégories qui sont toutes temporelles: bonheur, malheur, honneurs, respect, pouvoir, immortalité de la gloire. Toute catégorie plus profondément dialectique de l'angoisse est exclue. L'extrême serait d'être tenu pour coupable, et que l'angoisse alors se tourne non vers la faute, mais sa simple apparence qui n'est qu'une catégorie de l'honneur. Cet état d'âme offrirait belle matière à un poète. Pareil cas peut arriver à tous, mais le génie y entrerait aussitôt si profond, que ce ne serait plus lutter avec les hommes mais avec les plus retirés mystères de l'existence.

Qu'une telle vie de génie, nonobstant son éclat, sa splendeur, sa portée, soit du péché, ne faut-il pas du courage pour le comprendre? et qui de nous le comprend avant d'avoir appris à rassasier la voracité de ses espérances? Le fait n'en reste pas moins vrai. L'aptitude néanmoins d'une telle vie à être jusqu'à un certain point heureuse ne prouve rien. On peut très bien tenir ses dons pour un moyen de distraction sans s'élever un instant, tandis qu'on les monnaye dans la réalité, au-dessus des catégories du temporel. Mais ce n'est que par un retour religieux sur soi-même que le génie et le talent vraiment se justifient. Un exemple comme Talleyrand laisse bien voir en lui la possibilité d'un retour beaucoup plus profond sur la vie. Mais il l'a évité. Il a suivi en lui l'orientation qui le tournait au-dehors. Son fameux génie d'intrigant s'est magnifiquement déployé, on admire son élasticité, le point de saturation de son génie (pour reprendre un terme de chimie sur les acides corrosifs) mais rien ne dépasse en lui le temporel. Qu'au contraire il l'eût dédaigné parce qu'étant l'immédiat, qu'il se fût retourné vers lui-même et vers le divin, quel génie religieux n'eût-on pas obtenu! Mais quels supplices n'eût-il pas eu alors à endurer! Suivre les dispositions immédiates facilite toujours l'existence, qu'on soit grand ou petit, mais le salaire aussi y reste à proportion, qu'on soit grand ou petit; et l'homme qui, faute d'assez de maturité d'esprit, ne comprend pas que même une gloire immortelle, séculaire, n'est jamais qu'une catégorie du temporel, l'homme qui ne comprend pas que ces choses, dont la poursuite nous tient l'âme sans sommeil entre le désir et l'appétit, ne sont que piètre imperfection à côté de cette immortalité qui nous attend tous et que le monde aurait raison de nous envier justement si elle avait dû

être le privilège d'un seul - cet homme n'ira pas loin dans son explication du spirituel et de l'éternel.

3. L'angoisse et son attitude dialectique en face de la faute

On a coutume de dire que le judaïsme est le point de vue de la loi. Ce qu'on peut rendre aussi en disant qu'il est dans l'angoisse. Mais le néant de l'angoisse ici ne signifie plus le destin. C'est dans ce domaine que la correspondance: angoisse - néant apparaît surtout paradoxale; car la faute est bien quelque chose d'existant. Et pourtant il est vrai que tant qu'elle est l'objet de l'angoisse, elle est néant. L'équivoque est dans le comportement de l'angoisse à ce néant; car dès la faute, l'angoisse a disparu, et le remords est là. Comme toujours l'attitude de l'angoisse est ici à la fois de sympathie et d'antipathie. Encore un paradoxe, dira-t-on, mais il n'en est rien; car tant que l'angoisse a peur, elle entretient des intelligences rusées avec son objet, elle ne peut s'en détourner et même elle ne le veut point, car si notre moi le veut, le repentir apparaît. Qu'à plus d'un tout ceci fasse l'effet d'un discours obscur, qu'y puis-je? Si l'on a la constance requise pour être si j'ose dire l'avocat général du divin, sinon à propos d'autrui du moins à propos de soi, on ne le trouvera pas obscur. La vie du reste offre assez de cas où l'individu en angoisse fixe la faute d'un regard presque avide tout en la redoutant. La faute, sur les yeux de l'esprit, a ce pouvoir d'enchantement qu'a le regard du serpent. C'est ici qu'il est vrai, avec les Carpocratiens, de voir dans le péché la voie de la perfection. Vue qui peut être vraie au moment même de la décision, quand l'esprit immédiat se pose comme esprit par l'esprit; mais c'est blasphème que de croire qu'il la faut pratiquer *in concreto*.

Le judaïsme par là précisément dépasse l'hellénisme, et ici aussi on peut voir tout le rôle de la sympathie dans l'angoisse de la faute, du fait qu'à aucun prix le judaïsme ne l'échangerait contre ce que la légèreté grecque traduit par destin, bonheur et malheur.

L'angoisse incluse dans le judaïsme est celle de la faute. La faute en effet est une puissance qui se répand partout, et que personne cependant ne peut au fond comprendre, alors qu'elle couve sur l'existence. Aussi n'est-elle explicable que par une chose de même nature, de même que l'oracle répondait au destin. À l'oracle des païens correspond chez les Juifs le sacrifice. Mais le sacrifice non plus n'était compréhensible à tous. Là gît le tragique profond du judaïsme, qui a son analogue dans le comportement des païens à l'oracle. Le Juif recourt au

sacrifice, mais en vain, car le vrai secours serait que le rapport équivoque de l'angoisse à la faute fût aboli et fit place à un rapport réel, posé par le repentir. Mais c'est ce qui ne se passe point, aussi le sacrifice devient-il équivoque, ce qu'exprime le fait de sa répétition, dont la conséquence extrême serait un scepticisme total, si l'on se mettait à réfléchir sur l'acte même du sacrifice.

Aussi l'allégation valable plus haut, que le péché seulement pose la Providence, retrouve-t-elle ici sa valeur: ce n'est qu'avec le péché que la Rédemption se pose et c'est un sacrifice qui ne se répète pas. Ceci ne provient pas de la perfection externe si j'ose dire, du sacrifice, ici la perfection n'est atteinte que si la condition réelle du péché est posée. Dès qu'elle manque, il faut répéter le sacrifice (c'est bien ainsi qu'il se répète dans le catholicisme, en même temps qu'on en admet pourtant la perfection absolue).

Nos brèves indications dans le ressort de l'histoire générale se répètent, au-dedans du christianisme, dans le caractère des individus. Ici encore le génie manifeste au plus net ce qui se passe chez les hommes de moindre originalité, mais en ne se laissant pas si facilement mettre en catégories. Le génie, somme toute, ne diffère du commun des hommes que par la conscience qu'il a, dans le cadre de ses données historiques, de commencer aussi primitivement qu'Adam. À chaque génie qui naît, l'existence est comme remise à l'essai, car il refait et revit tout le parcours de l'humanité, jusqu'à ce qu'il se rejoigne lui-même. C'est pourquoi le savoir du génie sur le passé est tout autre que celui qu'on vous offre dans les résumés d'histoire universelle.

La faculté du génie de se borner à sa vocation dans l'immédiat vient d'être indiquée, et notre explication, que c'est du péché, contient aussi la vraie politesse à lui faire. La vie de l'homme en effet est toujours disposée religieusement. À vouloir le contester, on brouille tout et l'on abolit les concepts d'individu, de genre humain et d'immortalité. C'est ici qu'on devrait employer sa perspicacité, le terrain étant en effet bien difficile. Dire d'une tête intrigante qu'elle devrait être diplomate ou agent de police, ou de quelqu'un ayant le don de mimer le comique qu'il ferait bien d'être acteur, ou d'un homme sans talent qu'il n'est bon qu'à entretenir les poêles de l'hôtel de ville, c'est n'avoir de la vie qu'une considération bien vide, ou ce n'en est même pas une, puisqu'on n'exprime ainsi que des truismes. Mais expliquer comment mon existence religieuse se relie à mes dehors, s'exprime dans mes actes, voilà le problème. Mais qui de nos jours se donne la peine d'y réfléchir, malgré qu'aujourd'hui plus que jamais l'existence apparaisse comme un instant fugace qui défile? Mais au lieu d'apprendre d'elle à saisir l'éternel, on n'apprend, dans cette chasse folle de l'instant, qu'à crever sa

propre vie et celle du prochain - et l'instant lui-même. Jamais ne rester en arrière, une fois au moins conduire la valse de l'instant! alors on a vécu, alors on est envié des malheureux qui, bien qu'ils ne naissent pas mais se jettent dans la vie tête baissée et continuent de s'y jeter, n'attrapent jamais l'instant. Alors on a vécu! car que vaut de plus notre vie que la courte beauté d'une jeune fille qui s'est déjà maintenue joliment bien pour avoir, l'espace d'une nuit, enchanté les rangs des danseurs et ne s'être fanée qu'à l'aube? Pour réfléchir combien une existence religieuse pénètre et broche dans la vie extérieure, le temps manque. Même si l'on ne se perd dans la précipitation du désespoir, on saisit toujours ce qu'on a sous la main. De cette façon on sera peut-être même une des grandeurs du siècle; met-on par-dessus le marché quelquefois le pied à l'église, quoi de mieux alors! Ceci indiquerait que pour quelques-uns la religion est l'absolu, pour d'autres non[62], et dans ce cas bonsoir à tout sens dans la vie! Y réfléchir devient naturellement de plus en plus malaisé, plus nos tâches extérieures s'éloignent de la religion même. Quel retour religieux sur soi-même faudrait-il pour en rejoindre une d'aussi extérieure par exemple que celle d'acteur comique! Je ne nie pas que ce soit faisable; car, en fait de vie religieuse, qui s'y connaît un peu sait très bien qu'elle a plus de ductilité que l'or et qu'elle est commensurable à tout. L'erreur du moyen âge n'était pas de manquer de réflexion religieuse, mais de s'arrêter trop tôt. Ici réapparaît le problème de la répétition; le moi peut-il, après avoir commencé son retour religieux sur lui-même, se ressaisir tout entier, des pieds à la tête? Au moyen âge on coupait court. Quand un caractère, devant ainsi se reprendre, butait par exemple sur ses talents d'esprit, sur son sens du comique, etc., il détruisait tout cela comme des imperfections. De nos jours on ne conclut que trop facilement que cette mutilation est de la bêtise; car avec de l'esprit et un talent de comique, n'est-on pas un enfant gâté de la fortune? que désire-t-on de plus? Pareilles vies ne soupçonnent même pas l'existence d'un problème, car comme les gens de notre temps naissent plus rompus qu'autrefois aux affaires du monde, de même la plupart d'entre eux sont des aveugles-nés aux choses religieuses. Cependant le moyen âge offre aussi des exemples de réflexion religieuse poussée un peu plus avant. Ainsi lorsqu'un peintre prenait une idée religieuse de son talent, sans que ce talent pût se traduire en œuvres voisines de la religion, on a pu voir alors l'artiste mettre toute son âme à peindre dévotement une Vénus et concevoir son art non moins pieusement que celui dont l'œuvre soutenait l'Église en ravissant les regards des fidèles à la vue de la beauté céleste. Cependant sur ce chapitre il faut attendre l'arrivée de caractères qui, en dépit de leurs dons extérieurs, ne choisissent pas la grande porte, mais la douleur, la détresse et l'angoisse où ils font le retour religieux sur eux-mêmes, pour ainsi

dire perdant, tout ce temps-là, ce qu'il n'est que trop séduisant de posséder. Une telle lutte sans nul doute est un lourd effort, puisqu'il arrive toujours des heures où ils ont presque regret de l'avoir entreprise, et où, mélancoliques, parfois même presque désespérés, ils songent à la vie riante qu'aurait été la leur, s'ils eussent suivi la poussée immédiate du talent. Mais l'homme a l'oreille fine, dans l'épouvante extrême de la détresse, quand tout semble perdu parce que la route par où il veut percer demeure impraticable, et que l'autre, la riante, celle du talent, il l'a coupée lui-même, entendra certainement alors une voix lui dire: courage, mon fils! va seulement de l'avant, car qui perd tout gagne tout.

Considérons maintenant un génie religieux, c'est-à-dire qui ne veut pas rester dans l'immédiat de sa nature. Qu'il en arrive un jour à se tourner au-dehors, la question se posera peut-être pour lui ultérieurement. Mais sa première action est de se tourner vers lui-même. Comme le génie immédiat avait le destin, il aura, lui, la faute, comme une sorte de suivante. En se tournant en effet vers lui-même, il se tourne *ipso facto* vers Dieu, et c'est, ma foi ! une habitude du cérémonial que, lorsque l'esprit terrestre veut voir Dieu, il faut qu'il commence comme coupable. En se tournant alors vers lui-même, il découvre la faute. La grandeur du génie mesure ici la profondeur de sa découverte. Que ceci soit folie pour les a-spirituels, j'en suis aise et j'y vois un bon signe. Le génie n'est ni ne se contente d'être comme le commun des gens, non par dédain des autres, mais parce qu'il a originalement affaire avec lui-même, tandis que le reste des hommes et leurs explications ne l'aident ni ne le gênent.

La profondeur même où il découvre la faute démontre que le concept en existe pour lui *sensu eminentiori*, comme aussi son contraire, l'innocence. Il en était de même pour le génie immédiat dans son rapport au destin; car tout homme a bien son petit rapport au destin, mais il en reste là, il en reste aux bavardages des gens pur qui, à leur insu, la langue sert à cacher non seulement les pensées - ce que Talleyrand (et déjà, avant lui, Young) découvrait quoique sans y réussir aussi bien que les bavards - mais le manque même de pensée.

En se tournant alors au-dedans de lui-même, il découvre la liberté. Le destin ne lui fait point peur; car il ne conçoit aucune tâche au-dehors, et la liberté pour lui est sa béatitude, non pas la liberté de faire telle ou telle chose dans le monde, d'être roi ou empereur ou d'avoir les suffrages des goujats de son temps, mais celle de savoir en son for intérieur qu'il est lui-même liberté. Cependant plus s'élève la personnalité, plus cher tout doit se payer, et en bonne règle en même temps que cet *An sich* de la liberté naît une autre figure, celle de la faute. C'est ce qu'était le destin, la seule chose qu'il redoute; cependant sa crainte est

non pas, ce qui était le maximum dans ce qu'on a dit ci-dessus du destin, celle de paraître coupable, mais la crainte de l'être.

De la même force qu'il découvre la liberté, l'angoisse du péché le saisit dans l'état du possible. Il ne craint que la faute, la seule chose en effet qui puisse lui ôter la liberté. On voit aisément qu'ici la liberté n'est en rien du défi, ni non plus l'égoïste liberté du temporel, ce qu'on a souvent admis pour tâcher d'expliquer l'origine du péché. Mais c'est peine perdue, car supposer une telle prémisse offre plus de difficulté encore que l'explication. Comprise ainsi, la liberté s'opposerait à la nécessité, ce qui montre qu'on l'a conçue dans une catégorie de la réflexion. Non, l'opposé de la liberté c'est la faute, et c'est sa suprême grandeur de n'avoir jamais affaire qu'à elle-même, projetant toujours dans son possible la faute, la posant donc ainsi d'elle-même, et également encore quand la faute se pose réellement. Ne pas tenir compte de ceci, c'est confondre par légèreté d'esprit la liberté avec une chose tout autre, *la force*.

Maintenant quand la liberté craint la faute, sa crainte alors n'est pas de se reconnaître coupable si elle l'est mais de le devenir, et c'est pourquoi la liberté, dès la faute, réapparaît comme repentir. Mais son rapport à la faute reste provisoirement un possible. Ici le génie encore se manifeste en ne se dérobant pas à la décision de sa primitivité, en n'en cherchant pas hors de lui chez tout le monde, en ne se contentant pas de l'habituel marchandage. La liberté ne sait jamais que par elle-même, si elle est liberté ou si la faute est posée. Aussi rien de plus ridicule que de croire que la question si l'on est un pêcheur ou si l'on est coupable rentre sous la rubrique: savoir de perroquet.

Le rapport de la liberté à la faute est l'angoisse, parce que la liberté et la faute restent encore des possibles. Mais au moment où, avec ainsi toute sa passion et des désirs, la liberté se fixe elle-même et veut tenir si loin d'elle la faute qu'il n'en reste pas en elle la moindre parcelle, elle ne peut cependant s'empêcher alors de fixer la faute, et c'est cette fixité qui fait l'ambigu de l'angoisse, tout comme en son renoncement même devant un possible il y a une appétence.

C'est maintenant ici qu'apparaît bien en quel sens chez l'individu depuis Adam il y a dans son angoisse quelque chose de plus que dans celle d'Adam[63]. La faute est une idée plus concrète qui, dans le rapport du possible à la liberté, se charge de plus en plus de possibilité. À la fin c'est comme si la faute du monde entier se réunissait pour le rendre coupable, et, ce qui revient au même, comme si en devenant coupable il le devenait de la faute du monde entier. La faute est en effet d'une nature dialectique qui la rend intransférable; mais qui devient

coupable le devient aussi de ce qui causa sa faute, car la faute n'a jamais d'occasion extérieure; et qui succombe à la tentation est soi-même coupable de cette tentation.

Dans les cas du possible[64] ceci se manifeste dans l'illusion; au contraire dès que le repentir éclate avec le péché réel, alors il s'en empare comme de son objet. Dans le possible de la liberté la règle veut que la profondeur de découverte de la faute mesure la grandeur du génie; la grandeur de l'homme en effet dépend uniquement de l'énergie qu'il met à se tourner vers Dieu, même si cette aspiration divine trouve une expression aussi parfaitement erronée que le destin.

De même que le destin finit ainsi par se saisir du génie immédiat et que c'est là au fond son heure culminante, non pas cette réalisation aux dehors éblouissants qui stupéfie les hommes et tire même l'artisan de sa besogne journalière pour l'extasier, mais cette heure où par lui-même il sombre devant lui-même par le destin; semblablement la faute se saisit du génie religieux, et c'est cela son heure culminante, l'heure de sa vraie grandeur, non pas celle où la vue de sa piété est comme la réjouissance d'un jour de fête extraordinaire, mais où par lui-même il sombre devant lui-même dans la conscience de son péché comme en un gouffre.

Chapitre Quatre

L'angoisse du péché ou l'angoisse conséquence du péché dans l'individu

Par le saut qualitatif le péché est entré dans le monde, et c'est par cette voie qu'il ne cesse d'y entrer. Dès le saut, l'angoisse, semble-t-il, devrait être abolie, puisqu'on l'a définie l'apparition de la liberté à elle-même dans le possible. Le saut qualitatif étant bien la réalité, le possible et l'angoisse devraient donc disparaître. Or il n'en est pas ainsi. D'une part en effet la réalité ne se réduit pas à un unique moment, de l'autre cette réalité posée est une réalité abusive. L'angoisse reparaît donc par rapport au réel déjà posé et à l'avenir. Pourtant l'objet de l'angoisse est maintenant une chose déterminée, son néant est réellement quelque chose, puisque la différence entre le bien et le mal[65] est posée *in concreto*, ce qui ôte à l'angoisse son ambiguïté dialectique. Ceci est vrai d'Adam comme de tout homme après lui, le saut qualitatif en effet achève leur ressemblance.

Avec le péché, le saut qualitatif pose dans l'individu la différence du Bien et du Mal. Nous qui ne trempâmes jamais dans cette sottise de croire que l'homme doit pécher, nous avons toujours protesté au contraire contre tout savoir ne faisant qu'expérimenter, nous avons dit et répétons ici que le péché se postule lui-même comme la liberté et ne se laisse pas davantage expliquer par quelque prémisse. Faire de la liberté d'abord un libre arbitre (ce qui est toujours faux, cf. Leibniz) pouvant tout aussi bien choisir le Bien que le Mal, c'est dès le début rendre impossible toute explication. Faire du Bien et du Mal l'objet de la liberté, c'est réduire au fini et la liberté et les concepts du Bien et du Mal. La liberté est infinie et naît du néant. Aussi prétendre que l'homme pèche nécessairement, c'est vouloir étirer le cercle du saut en ligne droite. Qu'une telle attitude semble à beaucoup de gens très plausible, c'est que l'étourderie est la chose la plus naturelle pour bien des hommes et qu'en tous temps furent légion les tenants de cette manière de réfléchir vainement flétrie de siècle en siècle: λογος αργος (Chrysippe), *ignava ratio* (Cicéron), *sophisma pigrum, la raison paresseuse* (Leibniz).

La psychologie a maintenant retrouvé l'angoisse pour objet, mais elle doit rester prudente. L'histoire de la vie individuelle progresse par un mouvement d'un état à un autre. Tout état s'établit par un saut. Comme le péché est entré dans le monde, il continue de même d'y entrer si on ne l'arrête pas. Mais chacune de ses répétitions n'est cependant pas une simple conséquence, mais un saut nouveau. L'état précédant chaque saut en est comme la plus proche

approximation psychologique, et c'est lui l'objet de la psychologie. Dans chaque état le possible est présent et dans la même mesure l'angoisse. Ainsi est-ce, depuis que le péché est posé; car le Bien seul unit l'état et le passage.

1. L'angoisse du mal

a) Le péché posé est bien un possible aboli, mais il est en même temps une réalité abusive. À ce titre l'angoisse peut avoir rapport au péché. Puisqu'il est une réalité abusive, il doit à son tour être nié, et c'est de ce travail que l'angoisse va se charger. Ici s'ouvre le terrain de jeu de son astucieuse sophistique. Tandis que la réalité du péché tient comme le commandeur une main de la liberté dans sa droite glacée, l'autre gesticule avec l'illusion, la tromperie et les appels charmeurs du mirage.[66]

b) Le péché est en même temps conséquence, bien qu'il en soit une étrangère à la liberté. Cette conséquence s'annonce, et c'est à son entrée en scène, possible d'un nouvel état, que s'applique l'angoisse. Si bas qu'un individu tombe, il peut tomber plus bas encore, et ce «peut» est l'objet de l'angoisse. Plus l'angoisse se détend, plus cette relâche indique que la conséquence du péché est entrée dans l'individu *in succum et sanguinem*, et que le péché a acquis droit de cité dans notre individualité.

Le péché ici a naturellement un sens concret; car on ne pèche jamais abstraitement ni en général. Même le péché[67] de vouloir revenir en deçà de l'acte du péché n'en est pas un abstrait, et un tel péché n'a jamais eu lieu. Avec quelque connaissance des hommes, on sait fort bien que la sophisticaille s'y prend toujours de façon à ne s'attaquer jamais qu'à un seul point, mais qu'elle le change sans cesse. L'angoisse veut écarter la réalité du péché, mais pas entièrement, ou plutôt elle veut jusqu'à un certain point la laisser en place mais ici encore, bien entendu, pas entièrement. Aussi va-telle jusqu'à folâtrer un peu avec les déterminations quantitatives, et même plus elle est développée, plus elle ose pousser loin le jeu; mais dès que la plaisanterie et le passe-temps de la détermination quantitative vont faire trébucher l'individu dans le saut qualitatif, aux aguets comme le fourmilier dans son entonnoir de sable mouvant, alors l'angoisse, prudente, se retire et trouve à chaque instant un petit point à sauver et sans péché encore. La conscience du péché, quand elle se traduit avec profondeur et sérieux dans l'expression du repentir, est une grande rareté. Cependant je me garderai bien ici, dans mon intérêt comme dans celui de la pensée et de mon prochain, de m'exprimer comme eût fait probablement Schelling qui parle

quelque part du génie de l'action comme on dit un génie de la musique, etc. Ainsi quelquefois, à son insu, d'un seul mot explicatif on risque de gâter tout. Il faut que chacun de nous participe essentiellement à l'absolu, sinon, c'est la fin de tout. C'est pourquoi dans les sphères de la religion on ne doit jamais parler du génie comme d'un don spécial qui ne serait donné qu'à certains; car le don ici, c'est de vouloir, et l'homme qui ne veut pas, il faut au moins lui marquer le respect de ne pas le plaindre.

Pour l'éthique le péché n'est pas un état. L'état au contraire est toujours la dernière approximation psychologique vers l'état suivant. L'angoisse est désormais présente comme le possible du nouvel état. Dans l'état décrit en premier *a)*, elle est plus perceptible, tandis que dans *b)* elle disparaît de plus en plus. Cependant l'angoisse reste hors d'un tel individu mais toute proche, et pour l'esprit elle est plus grande que toute autre. Dans *a)* c'est l'angoisse de la réalité du péché, d'où par sophistique elle tire le possible, tandis qu'éthiquement elle pèche. Son mouvement ici est l'opposé de son mouvement dans l'innocence où, pour le psychologue, du possible du péché elle tire la réalité, tandis que cette réalité, pour le moraliste, sort pourtant du saut qualitatif. Dans *b)* c'est l'angoisse du possible ultérieur du péché. Si l'angoisse ici diminue, nous l'expliquons du fait que la conséquence du péché l'emporte.

c) Le péché commis est une réalité abusive, il est réalité, et posé à ce titre par l'individu dans le repentir, mais le repentir ne devient pas la liberté de l'individu. Il est ravalé à un possible par rapport au péché, autrement dit le repentir, incapable d'abolir le péché, ne peut que s'en attrister. Le péché avance dans sa logique, le repentir le suit pas à pas, mais toujours en retard d'un instant. Il se force lui-même à regarder l'horreur, mais pareil à ce fou de roi Lear (*O du zertrümmert Meisterstück der Schöpfung!*) il a perdu les rênes de l'État et n'a gardé que la force de s'en ronger de chagrin. Ici l'angoisse est à sa cime. Le remords a perdu la raison, et l'angoisse s'est condensée en remords. La conséquence du péché progresse, traînant derrière elle l'individu comme une femme que tire par les cheveux le bourreau, pendant qu'elle hurle de désespoir. L'angoisse est en tête et découvre la conséquence avant qu'elle ne soit là, comme on peut pressentir un orage qui se forme; la voilà qui s'approche, l'individu tremble comme un cheval hennissant qui s'arrête au point même où la peur l'a saisi. Le péché a le dessus. Désespérée l'angoisse se jette dans les bras du repentir qui risque son va-tout. Pour lui la conséquence du péché est comme la peine d'un châtiment, et la perdition comme la suite du péché. Il est perdu, le verdict est rendu, sa condamnation sûre, et l'aggravation de peine c'est que

l'individu sera traîné à travers la vie jusqu'au lieu du supplice. En d'autres termes, le repentir est devenu fou.

Cette esquisse, la vie peut fournir l'occasion de l'observer. Un tel état, rare chez les natures tout à fait corrompues, ne se rencontre guère que chez les plus profondes; car il faut beaucoup de libre originalité et une obstination de vouloir insensé pour ne pas tomber sous *a)* ou *b)*. Le sophisme, qu'à chaque instant ce repentir dément est à même de produire, résiste victorieusement à n'importe quelle dialectique. Un tel repentir offre une contrition que la langue et la dialectique de la passion rendent autrement puissante (et beaucoup moins naturellement en un autre sens, quoiqu'il soit curieux - ce que celui qui cultive des observations de ce genre a dû remarquer - de voir quel don de persuasion, quelle éloquence a ce repentir pour désarmer toute objection, pour vaincre tous ceux qui l'approchent et pour redésespérer de lui-même, quand ce divertissement est fini) que le vrai repentir. Vouloir arrêter cette horreur par des mots et des phrases? peine perdue; et l'homme qui y songe peut être assuré que ses sornettes ne seront que bégaiements d'enfant à côté de l'éloquence dont le repentir dément use comme d'une force de la nature. Le phénomène peut se manifester aussi bien en face du sensuel (penchant à la boisson, à l'opium, à la débauche, etc.) comme en face de nos penchants supérieurs (fierté, vanité, colère, haine, défi, perfidie, envie, etc.). L'individu peut se repentir de sa colère, et plus il est profond, plus l'est son repentir. Mais le repentir ne peut le rendre libre, là l'homme s'y prend mal. L'occasion se présente, l'angoisse l'a déjà découverte, toutes ses pensées tressaillent et l'angoisse suce le sang du repentir et hoche la tête de doute; c'est comme si la colère avait déjà vaincu, il soupçonne déjà l'abattement de la liberté, réservé à l'instant suivant, et cet instant arrive et la colère l'emporte.

Quelle que soit la conséquence du péché, la vigueur, la taille du phénomène sont toujours les indices d'une nature plus profonde. Si on ne l'aperçoit que rarement dans la vie - car il faut être observateur pour le voir plus souvent - c'est qu'il se laisse cacher, et c'est aussi que souvent on le chasse, car les hommes se servent de quelque règle de prudence pour faire avorter ce fœtus de la vie suprême. Il n'est que de consulter Pierre et Paul, et l'on sera bientôt comme le commun des gens et l'on pourra toujours s'en faire assurer par quelques garants honorables. Le moyen le plus efficace pour être quitte des harcèlements de l'esprit, n'est-ce pas le plus vite possible de devenir pauvre d'esprit! Pourvu qu'on y travaille à temps, tout ira tout seul, et quant aux scrupules de conscience on peut les expliquer en niant qu'ils existent ou tout au plus en les tenant pour

fictions piquantes de poète. Le chemin de la perfection autrefois était étroit et solitaire, le trajet toujours sous le coup de fourvoiements, en butte aux brigandages du péché, poursuivi des flèches du passé, dangereuses comme celles des hordes de Scythes; maintenant le voyage vers la perfection se fait en chemin de fer en bonne compagnie, et avant même d'en savoir un mot on est déjà rendu.

La seule chose capable en vérité de désarmer le sophisme du repentir, c'est la foi, le courage de croire que notre état même est un nouveau péché, le courage de renoncer à l'angoisse sans angoisse, ce que seule peut la foi, sans cependant pour cela qu'elle la détruise, mais éternellement jeune elle-même, elle ne cesse de se dénouer des affres de l'angoisse. Voilà ce que peut seule la foi; car ce n'est que dans la foi que la synthèse demeure éternellement et à tout instant possible.

Il n'est pas difficile de voir que tout ce qu'on vient de développer relève de la psychologie. Pour l'éthique toute la question est de bien placer l'individu dans son rapport au péché. Dès qu'il l'est, c'est avec son repentir qu'il est dans le péché. Dès lors, du point de vue de l'idée, il est déjà du ressort de la dogmatique. Le repentir est la suprême contradiction éthique; d'une part en effet, par son exigence même de l'idéal, l'éthique doit se contenter du repentir, et celui-ci d'autre part prend une ambiguïté dialectique à l'égard de ce qu'il doit détruire, ambiguïté que seule la Dogmatique abolit dans la Rédemption, où la détermination du péché originel devient intelligible. En outre le repentir retarde l'action, et c'est cette dernière qu'au fond l'éthique exige. Le repentir finit donc, puisque son heure signifie un déficit de l'action, par devoir se prendre lui-même pour objet. Aussi était-ce un vrai cri de l'éthique, plein d'énergie et de courage, quand le vieux Fichte soutenait qu'on n'a pas le temps de se repentir. Mais ainsi il ne poussait pas le repentir à son extrémité dialectique où, posé, il veut s'abolir lui-même par un nouveau repentir, et où alors il s'affaisse.

L'exposé de ce paragraphe-ci est comme partout dans cet écrit ce que psychologiquement on pourrait appeler: les positions psychologiques de la liberté devant le péché ou les états psychologiques avoisinant le péché. Mais de celui-ci ni les uns ni les autres ne prétendent donner une explication éthique.

2. L'angoisse du Bien (le Démoniaque)

On entend moins de nos jours parler du démoniaque. Les rares récits qui s'en trouvent dans l'Évangile, on les laisse d'ordinaire de côté. Quand les théologiens cherchent à les expliquer, ils aiment à s'enfoncer dans des observations sur quelque péché contre nature; et là aussi d'ailleurs on trouve des exemples où la

bestialité a pris un tel pouvoir sur l'homme, qu'elle se traduit presque par des sons inarticulés d'animal, une mimique ou un regard bestial, quelque forme du reste qu'elle ait prise: qu'elle s'imprime dans les traits (les caractères de la physionomie de Lavater) ou qu'elle laisse par éclairs, comme un prompt messager, soupçonner ce qui loge au fond de nous, de même qu'un regard ou geste de démence, l'espace d'un instant plus court que la plus courte des secondes, parodie, raille, caricature ce sage, ce pondéré, cet homme intelligent avec qui vous êtes en train de parler. Les remarques des théologiens à cet égard peuvent être très vraies, mais ici c'est la pointe qui compte. D'habitude on décrit le phénomène en laissant voir clairement que ce dont on parle est l'esclavage du péché, cet état que je ne saurais mieux décrire qu'en rappelant un jeu où l'on se cache à deux dans un manteau comme si l'on n'était qu'un, et où l'un parle tandis que l'autre gesticule au hasard, sans rapport avec les paroles. Car c'est ainsi que l'animal a endossé la figure de l'homme et qu'il le caricature sans cesse de gestes et d'intermèdes. Mais être esclave du péché, ce n'est pas encore du démoniaque. Dès que l'homme pose le péché et qu'il y reste, on a deux formations dont nous venons de décrire l'une au paragraphe précédent. Faute d'y prendre garde, on ne saurait définir le démoniaque. L'individu est dans le péché, et son angoisse est celle du Mal. Cette formation, vue de haut, est dans le Bien; et c'est pourquoi on y a l'angoisse du Mal. L'autre formation est le démoniaque. L'individu est dans le Mal et a l'angoisse du Bien. L'esclavage est un rapport contraint au Mal, mais le démoniaque est un rapport involontaire au Bien.

C'est pourquoi le démoniaque n'apparaît clairement qu'au contact du Bien qui vient alors du dehors rôder sur ses confins. C'est pour cette raison qu'il est curieux de voir dans l'Évangile le démoniaque ne se montrer précisément qu'à la venue du Christ; et, que le démon soit une légion (voir Matth., VIII, 28-34. Marc, V, 1-20. Luc, VIII, 26-39) ou qu'il soit muet (voir Luc, XI, 14), le phénomène reste le même: l'angoisse du Bien; car l'angoisse use aussi bien, pour s'exprimer, du mutisme que du cri. Le Bien signifie naturellement la réintégration de la liberté, la rédemption, le salut, etc., qu'on l'appelle comme on veut.

Autrefois on a souvent parlé du démoniaque. Il n'importe nullement ici d'avoir fait des études - ou d'en faire - qui vous mettent à même d'étaler ou de citer des livres érudits et curieux. Facile est l'esquisse des diverses considérations possibles et qui ont eu aussi d'ailleurs leur vérité à différentes époques. Cela peut avoir son importance, puisque la variété des considérations peut amener à définir le concept.

On peut considérer le démoniaque sous l'angle esthético-métaphysique. Le phénomène tombe alors sous la rubrique: malheur, destin, etc., et se laisse envisager en analogie avec la folie congénitale, etc. L'attitude qu'on prend alors à son égard est la pitié. Mais de même que se perdre en souhaits est le plus piètre de tous les talents de soliste, de même la compassion, dans son acception ordinaire, est la plus misérable des virtuosités et dextérités mondaines. Bien loin que d'aller au secours de l'homme qui souffre, on ne fait guère en le plaignant que couver son propre égoïsme. On n'ose approfondir ses pensées là-dessus, et vous voilà sauvé par votre compassion! Mais quand le compatissant, dans sa pitié envers celui qui souffre, se comporte en saisissant à fond que c'est sa propre cause qui est en jeu, s'il sait s'identifier à l'homme qui souffre, au point que sa propre lutte pour éclaircir le mal de l'autre soit une lutte pour lui-même, sans nulle étourderie, mollesse ni lâcheté, alors et à ce prix seulement sa pitié acquiert une portée, et seulement alors elle trouve peut-être le sens des souffrances d'autrui, puisque entre compatir et pâtir, l'unique différence, c'est de souffrir sous une forme supérieure. Quand la pitié se comporte ainsi envers le démoniaque, ce n'est plus alors la monnaie habituelle de quelques bonnes paroles, d'une obole, ou d'un haussement d'épaules; car si l'on aime à geindre, au moins a-t-on alors de quoi geindre. Si le démoniaque est un destin, il peut arriver à tout le monde. Vérité incontestable, bien que la lâcheté de notre époque fasse tout ce qu'elle peut pour, à coup de distractions et du vacarme d'entreprises à grosse caisse, écarter nos pensées solitaires, comme avec des feux, des cris et des cymbales on tient à distance les fauves dans les forêts d'Amérique. De là vient qu'aujourd'hui on en sache si peu sur les plus hauts conflits intérieurs de l'esprit; mais d'autant plus en revanche sur toutes ces brouilles frivoles entre hommes ou homme et femme qu'une vie raffinée de salon et de soirées amène avec elle. Si la vraie pitié humaine prétend cautionner et endosser les souffrances d'autrui, il lui faut d'abord y démêler la part du destin et celle du péché. Et cette distinction doit être poursuivie avec l'inquiète mais non moins énergique passion de la liberté, en sorte qu'on ose la soutenir même si le monde entier s'écroulait, même s'il semblait que votre fermeté causât un mal irréparable.

En se couvrant de l'éthique on a ensuite considéré le démoniaque pour le juger. On sait avec quelle affreuse rigueur on le poursuivait, dépistait et châtiait. On frissonne de nos jours à ces récits, et, sentimental, on s'attendrit à la pensée qu'une époque éclairée comme la nôtre n'agisse plus de la sorte. Je veux bien, mais est-ce tellement plus louable de pratiquer une pitié sentimentale? Je n'ai ni à juger ni à condamner cette conduite d'autrefois, je n'ai qu'à l'observer. Le fait même de sa sévérité éthique montre que sa pitié était d'une qualité supérieure.

S'identifiant elle-même en esprit avec le phénomène, elle ne pouvait l'expliquer que comme péché. Aussi restait-elle convaincue que le démoniaque devait finir pourtant, conformément à son possible meilleur, par désirer lui-même qu'on usât contre lui de toutes sortes de cruautés et rigueurs[68]. Pour tirer un exemple d'un domaine analogue, n'est-ce pas saint Augustin qui recommandait des peines, même la peine capitale contre les hérétiques? Manquait-il donc de pitié, ou n'est-ce pas que la différence de sa conduite d'avec la nôtre dépend plutôt du fait que sa pitié ne le rendait point lâche? si bien que pour lui-même il aurait dit: si moi j'avais le malheur de tomber jusque-là, fasse Dieu qu'il y eût une Église non pour m'abandonner mais pour user contre moi de toute sa violence! Tandis que de nos jours ce qu'on craint, comme le dit Socrate quelque part, c'est de laisser le médecin taillader et brûler pour nous guérir.

On a finalement considéré le démoniaque d'un point de vue thérapeutique. Et en avant! *mit Pulver und mit Pillen*... sans oublier les lavements! Pharmaciens et docteurs, les voilà à comploter ensemble. On a éloigné le patient pour ne pas effrayer les autres. À notre époque de courage, on n'ose dire à un malade qu'il mourra, on n'ose appeler le pasteur, de peur de le faire mourir de crainte, on n'ose dire à un malade qu'un autre ces jours-ci vient de mourir du même mal. On a éloigné le patient, la pitié a fait prendre de ses nouvelles, le médecin a promis le plus vite possible de publier un tableau statistique pour déterminer une moyenne. Car dès qu'on en a une, tout est expliqué. La thérapeutique regarde le phénomène comme un fait purement physique et somatique, et, comme font souvent les médecins et comme en l'espèce celui d'un conte d'Hoffmann, elle prend une prise dans sa tabatière et dit: c'est un cas inquiétant.

Cette possibilité de trois façons si diverses de l'envisager prouve l'ambiguïté du phénomène et montre qu'en un sens il relève de tous les domaines, somatique, psychique et pneumatique. Voilà l'indice que le démoniaque a bien autrement d'ampleur qu'on ne croit d'habitude, ce qui s'explique parce que l'homme est une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit, où, par conséquent, la désorganisation d'un des facteurs retentit sur les autres. Mais il faut d'abord s'être rendu compte de cette ampleur pour voir peut-être que nombre même de ceux qui prétendaient traiter le démoniaque en relèvent eux-mêmes et qu'il y en a des traces en nous tous, s'il est vrai que tout homme est un pécheur.

Mais comme au cours des âges il a signifié bien des choses disparates et qu'aujourd'hui il est parvenu à désigner n'importe quoi, il serait bon de définir un peu le concept. À cet égard on fera bien de noter la place que nous lui avons assignée. Dans l'innocence il ne peut y en avoir. D'autre part, il faut abandonner

toute idée fantaisiste d'une reddition au Mal, etc., par quoi l'homme deviendrait totalement mauvais. De là la contradiction dans les rigueurs des siècles passés. On admettait cette possession du mal et pourtant on voulait punir. Cependant la peine elle-même n'était pas seulement une défense légitime, mais visait aussi à sauver (tel par une peine plus douce, tel autre par la peine capitale), mais s'il pouvait être question de salut, l'individu n'était donc pas tout à fait dans les mains du mal; et s'il l'était à plein, quelle contradiction de le punir! Si l'on demande alors si le démoniaque est ou non un problème psychologique, je répondrai que c'est un état d'où peut toujours sortir tel ou tel acte de péché. Mais l'état est un possible, bien que naturellement, par rapport à l'innocence, il soit à son tour une réalité posée par le saut qualitatif.

Le démoniaque est l'angoisse du Bien. Dans l'innocence la liberté n'était pas posée comme telle, son possible était, chez l'individu, de l'angoisse. Dans le démoniaque le rapport est renversé. La liberté ici est posée comme non-liberté, étant en effet perdue, et son possible ici est de nouveau l'angoisse. La différence est absolue; car le possible de la liberté se révèle ici par rapport à la non-liberté, laquelle est l'exact opposé de l'innocence qui est, elle, une détermination vers la liberté.

Le démoniaque est la non-liberté qui veut se circonscrire. Entreprise impossible puisqu'elle garde toujours un rapport, et même quand ce rapport semble complètement disparu, il existe toujours, et l'angoisse se manifeste dès l'instant de contact (voir ce qui précède à propos des récits de l'Évangile).

Le démoniaque est *l'hermétisme et l'ouverture involontaire*. Ces deux définitions signifient comme de juste la même chose; car l'hermétisme est précisément le mutisme, et, quand celui-ci doit s'exprimer, il faut que cela se fasse malgré lui, vu que la liberté, qui est au fond de la non-liberté, en entrant en communication avec la liberté du dehors, se révolte et trahit alors la non-liberté: ainsi c'est l'individu même qui se trahit malgré lui dans l'angoisse. Aussi faut-il entendre ici l'hermétisme dans un sens très précis, car comme on l'emploie d'ordinaire, il peut signifier la suprême liberté. Ainsi Brutus, Henri V d'Angleterre comme prince, etc., ont bien été hermétiques jusqu'à l'heure où l'on s'aperçut que leur hermétisme était un pacte d'alliance avec le Bien. Un tel hermétisme revenait donc en somme à un élargissement, et jamais personne ne connaît d'élargissement plus beau et plus noble que l'individualité qui s'enferme dans la matrice d'une grande idée. La liberté est justement ce qui élargit. C'est à l'opposé de ceci que je veux dire qu'on peut χατ' εξοχην employer le terme d'hermétique au sujet de la non-liberté. On use d'habitude d'un terme plus

métaphysique pour le Mal en l'appelant le négatif; la traduction éthique en est justement, quand on considère l'effet du Mal dans l'individu, l'hermétisme. Le démoniaque ne s'enferme point avec quelque chose, mais s'enferme seul, et c'est là le profond de l'existence que la non-liberté justement se fasse elle-même prisonnière. La liberté est toujours communiquante (il n'y a même pas d'inconvénient à tenir compte ici de la nuance religieuse du mot), la non-liberté devient toujours plus enfermée et s'oppose à la communication. Ceci peut s'observer dans tous les domaines. On le voit chez les hypocondres, les broyeurs de chimères, chez les grands passionnés quand dans leur aberration profonde ils introduisent le silence comme un système[69]. Si maintenant la liberté le touche, l'hermétisme est pris d'angoisse. Le parler de tous les jours a une expression très caractéristique, quand on dit de quelqu'un qu'il ne peut délier sa langue. L'hermétique est justement le muet qui n'y arrive pas; le langage, la parole sont des libérateurs, ceux-là mêmes qui délivrent de l'abstraction vide de l'hermétisme. Qu'on désigne ici par X le démoniaque et par X aussi le rapport au démoniaque de la liberté qui lui est extérieure, la loi de la délivrance du démoniaque, c'est que contre son gré les mots lui sortent de la bouche. Du langage en effet dépend la communication. Aussi dans l'Evangile un démoniaque dit-il au Christ qui s'approche: τι εμοι χαι σοι[70] et il continue, disant que le Christ est venu pour le corrompre (angoisse du bien). Ou bien un démoniaque prie le Christ de passer par un autre chemin. (Quand l'angoisse est celle du Mal, voir § 1, alors l'individu recourt au salut.)

Des exemples de démoniaque, la vie en offre à profusion dans toutes les sphères et à tous les degrés possibles. Un criminel endurci ne veut pas en venir aux aveux (c'est justement là le démoniaque, ce refus de communiquer avec le Bien par la souffrance de la peine). En ce cas une méthode existe, d'un rare emploi peut-être: celle du silence et du pouvoir du regard. Qu'un inquisiteur ait la résistance physique et l'élasticité d'esprit de tenir bon sans détendre les muscles de son visage, la force de tenir même seize heures au besoin, il finira par faire sortir spontanément des aveux. Nul, s'il a une mauvaise conscience, ne supporte le silence. Qu'on l'enferme seul en cellule, il s'abêtit. Mais ce silence du juge présent, pendant que les greffiers attendent pour le procès-verbal, est la question la plus directe et la plus pénétrante, et c'est la plus terrible des tortures, encore qu'elle soit licite; mais la méthode est beaucoup moins facile à pratiquer qu'on ne croit. La seule force qui puisse réduire l'hermétique à parler est ou un démon supérieur (car chaque démon ne règne que son temps) ou le Bien qui peut absolument se taire; car si quelque astuce par ce muet interrogatoire prétendait l'embarrasser, c'est l'inquisiteur lui-même qui serait confondu, et on

le verrait bien finir par avoir peur de lui-même et rompre le silence. Sur les démons inférieurs et les hommes d'une nature inférieure chez qui la connaissance de Dieu est restée rudimentaire, l'hermétisme l'emporte sans réserve, parce que les premiers ne savent pas tenir bon et que les derniers, tout bonnement habitués à vivre au jour le jour, ont le cœur sur la langue. On ne saurait croire quel pouvoir l'hermétique peut avoir sur ces gens, Comment ils finissent par supplier et mendier ne fût-ce qu'une parole pouvant rompre le silence, tant il est révoltant en effet d'écraser ainsi les faibles! Ce ne sont là, va-t-on croire, que choses de princes et de jésuites, et qu'il faut, pour s'en faire une idée nette, penser à Domitien, Cromwell, au duc d'Albe ou à un Général de l'ordre dont le titre vaut presque une appellation générique. Point du tout, le phénomène est bien plus fréquent. Cependant il faut de la prudence pour en juger, car s'il reste le même, la raison peut en être tout opposée, puisque cette personnalité qui exerce le despotisme, la torture de l'hermétisme, elle-même peut-être désirerait de parler, et peut-être attend-elle un démon supérieur capable de provoquer l'ouverture. Mais il se peut aussi que ce bourreau de l'hermétisme, épris de son moi, couve son propre hermétisme. Cependant rien que là-dessus je pourrais écrire un livre entier, quoique, malgré la mode des psychologues de nos jours, je n'aie été ni à Paris ni à Londres, comme si c'était le moyen d'apprendre grand-chose d'autre que fadaises et savoirs d'échantillonneurs. Pourvu qu'il fasse attention à lui-même, cinq couples et dix enfants sont assez au psychologue pour découvrir tous les états d'âme possibles. Ce que j'aurais à dire pourrait bien aussi avoir son importance, surtout pour ceux qui s'occupent d'enfants ou ont quelque contact avec eux. Il importe infiniment d'exalter l'enfant par l'idée de l'hermétisme sublime et de le sauver du danger du mauvais hermétisme. Physiquement il est facile de voir quand c'est l'heure d'oser laisser un enfant marcher seul, spirituellement ce l'est moins, car ici la tâche est rudement malaisée, et l'on ne s'en acquitte pas en prenant une nurse ou en achetant un parc. L'art est d'être toujours présent sans cependant l'être, afin que l'enfant puisse se développer de lui-même, mais sans qu'on perde jamais une vue nette de tout ce qui se passe. L'art, c'est par-dessus tout de laisser l'enfant à lui-même le plus largement possible, et de donner à ce semblant d'abandon une forme telle qu'en même temps on sache tout sans être remarqué. On peut toujours en trouver le temps, même étant fonctionnaire du roi, le tout est de vouloir. Et ici vouloir c'est pouvoir. Et le père ou l'éducateur qui a tout fait pour son pupille, mais n'a su empêcher l'hermétisme chez l'enfant, s'attire toujours une grosse responsabilité.

Le démoniaque est l'hermétisme, il est l'angoisse du Bien. Si nous appelons X l'hermétisme et que son contenu soit X, c'est-à-dire le comble du terrible ou de

l'insignifiant, l'horreur dont bien peu d'hommes osent rêver la présence dans leur vie, ou la bagatelle à laquelle personne ne fait attention[71], qu'est-ce que signifie alors cet X qu'est le Bien? Il signifie l'ouverture[72]. Qu'à son tour l'ouverture puisse signifier le sublime (la délivrance au sens éminent) ou une insignifiance (l'énoncé d'une faute fortuite), pourquoi nous en troubler? La catégorie reste la même; les phénomènes ont en commun d'être démoniaques nonobstant leur diversité du reste vertigineuse. Ici l'ouverture c'est le Bien, car s'ouvrir est la première manifestation du salut. C'est pourquoi un vieux dicton déclare que d'oser prononcer le mot détruit la magie du sortilège, et c'est pourquoi le somnambule se réveille quand on prononce son nom.

Les conflits de l'hermétisme pour s'ouvrir peuvent à leur tour être d'une infinie diversité et de nuances innombrables; car la fécondité végétative de la vie spirituelle ne le cède en rien à celle de la nature, et la diversité sans nombre des états spirituels dépasse celle des fleurs. L'hermétisme peut avoir le désir de l'ouverture et qu'elle se fasse du dehors, qu'elle lui arrive. (Ce qui est une erreur, puisque c'est alors un rapport féminin à la liberté réalisée dans l'ouverture, et à celle qui la réalise. Aussi la non-liberté peut-elle bien subsister, malgré que l'état de l'hermétique devienne plus heureux.) Il peut vouloir s'ouvrir jusqu'à un certain point, mais garder devers soi un petit reste, de quoi recommencer de plus belle l'hermétisme. (C'est le cas des esprits inférieurs qui ne peuvent rien faire largement.) Il peut vouloir s'ouvrir, mais incognito. (On touche ici à la contradiction la plus subtile de l'hermétisme. On en trouve tout de même des exemples dans des vies de poètes.) L'ouverture peut avoir déjà cause gagnée, mais au même instant l'hermétisme tente son dernier coup avec assez d'astuce pour la changer elle-même en une mystification, et c'est lui le vainqueur[73].

Je n'ose cependant développer davantage, comment en finirais-je rien qu'en dénominations algébriques, car que serait-ce si je glissais aux descriptions, si je rompais le silence de l'hermétisme pour donner libre cours à ses monologues? le monologue en effet est justement son mode habituel, et c'est pourquoi l'on dit, pour caractériser un hermétique, qu'il parle avec lui-même. Mais ici je ne tends qu'à donner «*allem einen Sinn, aber keine Zunge*» comme l'hermétique Hamlet y exhorte ses deux amis.

Toutefois j'indiquerai au conflit d'une contradiction terrible comme l'hermétisme même. Ce que cache l'hermétique sous son hermétisme est parfois si affreux qu'il n'ose l'énoncer, pas même pour lui-même, parce qu'il lui semblerait en l'énonçant commettre un nouveau péché ou être tenté de nouveau. Pour que le cas se produise, il faut qu'il y ait dans l'individu un mélange de

pureté et d'impureté d'une rencontre assez rare. Aussi cela se passe-t-il plutôt quand l'individu en accomplissant son acte épouvantable n'était pas maître de lui. Ainsi quelqu'un en état d'ivresse peut avoir fait ce qu'il ne se rappelle qu'obscurément, tout en sachant que la chose a été si violente qu'il lui serait impossible presque de se l'attribuer. On peut trouver le même cas chez un ex-aliéné ayant gardé un souvenir de son état passé. Le critère ici du démoniaque, c'est l'attitude de l'individu devant l'ouverture: veut-il imprégner de liberté ce fait ancien, l'assumer dans la liberté? Dès qu'il ne le veut, le phénomène est démoniaque. C'est une démarcation qu'il faut maintenir ferme; car même celui qui veut s'ouvrir est cependant, au fond de son être, démoniaque. Il a en effet deux volontés, l'une subordonnée, impuissante, celle qui veut l'ouverture, et l'autre, la plus forte, qui veut l'hermétisme; mais la simple supériorité de celle-ci montre qu'il reste au fond démoniaque.

L'hermétisme est de s'ouvrir malgré soi. Plus la personnalité est faible à l'origine, ou dans la mesure même où l'élasticité s'est usée au service de l'hermétisme, plus vite le secret finit par s'échapper de l'homme. Le plus faible contact, un regard au passage, etc., suffisent pour déclencher cette ventriloquerie, terrible ou comique selon le contenu de l'hermétisme. La ventriloquerie elle-même peut être directement explicative, ou indirecte, comme lorsqu'un fou trahit sa démence en montrant quelqu'un d'autre et en disant: il me déplaît fort, il doit être fou! L'ouverture peut s'annoncer en mots où le malheureux finit par infliger à chacun son secret mystérieux. Elle peut aussi s'exprimer par des mines, des regards; car il est des coups d'œil où l'on trahit, sans le vouloir, ce qu'on cache. Il y a un regard accusateur qui révèle ce qu'on a presque peur de comprendre, il y en a un suppliant et brisé qui n'allèche pas précisément la curiosité de mettre le nez dans ce télégraphiage involontaire. Eu égard au contenu de l'hermétisme cela peut à son tour confiner au comique; ainsi dans le cas de ridicules, petitesses, étroitesses, enfantillages, manifestations d'une jalousie mesquine, billevesées médicales de maniaques, etc. qui éclatent de cette façon dans l'angoisse de s'ouvrir malgré soi.

Le démoniaque est le subit. Le subit est une nouvelle expression d'un autre côté de l'hermétisme. Le démoniaque se définit comme l'hermétisme quand on regarde au contenu, mais comme le subit quand on regarde au temps. L'hermétisme était l'effet d'un comportement négatif du moi dans la personnalité. Il ne cessait de retrancher de plus en plus contre la communication. Mais communiquer, c'est exprimer la continuité, et nier le contenu, c'est le subit. On croirait l'hermétisme d'une extraordinaire continuité, mais c'est tout le

contraire, bien qu'à côté de la fade et molle dispersion du moi, proie incessante des impressions, il ait un faux semblant de continuité. Celle qu'il y a dans l'hermétisme est surtout comparable au vertige présumé d'une toupie tournant sans arrêt sur sa pointe. Si l'hermétisme alors n'arrive pas jusqu'à l'entière démence, ce triste *perpetuum mobile* de la monotonie, l'individualité gardera toujours une certaine continuité avec le reste de sa vie humaine. À côté de celle-ci, la fausse continuité de l'hermétisme s'avère justement alors comme le subit. Un instant il est là, un autre il n'y est plus, et tout comme il vient de disparaître, il est de nouveau là, tout entier et intact. Il ne se laisse ni incorporer, ni imprégner dans aucune continuité, mais cette manière même de se manifester, c'est précisément le subit.

Si maintenant le démoniaque était chose du corps, il ne serait jamais le subit. Quand revient la fièvre ou la folie, etc., on finit toujours par découvrir une loi qui, jusqu'à un certain point, abolit le subit. Mais le subit ne connaît pas de loi. Il ne relève pas des phénomènes physiques, c'en est un psychique, qui manifeste la non-liberté.

Le subit comme le démoniaque est angoisse du Bien. Le Bien signifie ici la continuité; car c'est par celle-ci que le salut d'abord se manifeste. Tandis que la personnalité déroule donc sa vie en une certaine continuité avec le reste de la vie, l'hermétisme se conserve dans l'individu démoniaque comme un abracadabra de la continuité ne communiquant qu'avec soi, et ne cessant ainsi d'apparaître comme le subit.

Par rapport au contenu de l'hermétisme le subit peut signifier l'horreur, mais l'effet du subit peut aussi aux yeux de l'observateur se révéler comique. À cet égard pas une individualité n'est sans un peu de ce subit, mais en est-il aucune sans un peu d'idée fixe?

Inutile de développer ceci; mais pour maintenir ma catégorie, je rappellerai seulement que le subit a toujours sa raison dans l'angoisse du Bien, parce qu'il s'agit toujours de choses que la liberté ne veut pas pénétrer. Dans les formations situées dans l'angoisse du Mal, le pendant du subit serait la faiblesse.

Veut-on par une autre voie se rendre compte comment le démoniaque est le subit, on peut alors, pure question esthétique, étudier le meilleur mode de le représenter. Pour figurer Méphisto on peut très bien lui prêter des répliques si l'on désire plutôt faire de lui une force agissante dans l'action dramatique que creuser son caractère. Méphisto en ce cas n'est pas vraiment représenté lui-même, on n'a fait que le crayonner en tête intrigante, tout esprit et méchanceté. Mais c'est en somme effacer son caractère, alors qu'une légende populaire a déjà

donné la note juste en racontant que le diable a mis trois mille ans à spéculer comment faire tomber l'homme, avant de finir par en trouver le moyen. L'accent ici est mis sur les trois mille ans, et l'idée que ce nombre évoque, c'est précisément dans le démoniaque l'hermétisme qui couve. Si donc on ne veut pas de la façon que j'ai dite effacer le caractère de Méphisto, il faut choisir un autre moyen de le représenter. Et Méphisto alors, d'essence, se révélera mimique[74]. Les maux les plus terribles montant de ce gouffre de malice sont incapables de produire l'effet de la soudaineté du saut, l'un des facteurs de la mimique. Même terrible, même avec un Shakespeare, un Byron, un Schelley pour rompre le silence, le mot garde toujours son pouvoir de libération; car tout le désespoir, toute l'horreur du Mal, condensés en un mot, n'ont jamais l'horrible du silence même. La mimique peut fort bien exprimer le subit sans l'être nécessairement elle-même. À cet égard la façon dont le maître de ballet Bournonville rend le rôle de Méphisto est pleine de mérite. Le frisson qui vous prend de voir Méphisto sauter par la fenêtre et se figer dans l'attitude du saut! Cet élan dans le saut, qui fait songer au bond du rapace ou du fauve, qui double l'épouvante, car en général il explose d'une totale immobilité, produit un effet infini. C'est pourquoi Méphisto doit faire le moins possible de pas; car la marche même est une transition au saut, contient une possibilité de saut qu'on devine. L'entrée en scène de Méphisto dans le ballet de Faust n'est donc pas un coup de théâtre, mais une pensée pénétrante. Les mots et la parole, si courts soient-ils, ont toujours quelque continuité, à regarder la chose même tout abstraitement, car ils résonnent dans le temps. Mais le subit est l'arrachement total à la continuité, à ce qui précède et ce qui suit. Ainsi pour Méphisto. On ne l'a pas encore vu qu'il est là, chair et os, tout entier, et la rapidité ne se peut rendre avec plus de force que par ce saut qui le présente. Si le saut tourne en marche, l'effet faiblit. À représenter ainsi Méphisto, son apparition produit l'effet du démoniaque qui survient plus vite qu'un voleur de nuit, qu'au moins on se figure glissant à pas feutrés. Mais du coup Méphisto révèle lui-même son être, qui justement étant le démoniaque est le subit. Tel est le démoniaque: le subit dans le mouvement en avant, tel surgit-il dans l'homme, tel est-on soi-même dans la mesure où l'on est démoniaque, qu'on soit tout entier la proie du démoniaque, ou qu'il n'ait de nous qu'une parcelle infime. Tel est toujours le démoniaque, et tel l'aboutissement de la non-liberté à l'angoisse, et tel le mouvement de son angoisse. De là la tendance du démoniaque à la mimique, non pas au sens du beau, mais du subit, du brusqué, chose que souvent la vie offre une chance d'observer.

Le démoniaque est le vide, l'ennui. Comme j'ai, à propos du subit, attiré l'attention sur le problème esthétique de la représentation du démoniaque, je

reprendrai, pour éclaircir ce qu'on vient d'exposer, la même question ici. Dès qu'on prête des répliques à un démon, et qu'on veut alors le représenter, l'artiste chargé de réussir pareille tâche saura bien reconnaître les catégories. Il n'ignore pas l'essence mimique du démoniaque; mais impossible d'atteindre le subit, car le texte de son rôle l'empêche. Il ne veut pas escamoter, avoir l'air d'être à même, en bousculant les mots, etc., de produire un vrai effet. C'est pourquoi il choisit comme de juste l'opposé, l'ennuyeux. Cette continuité en pendant au subit est ce qu'on pourrait appeler le tarissement. Car l'ennui, le tarissement sont de la continuité dans le néant. On peut maintenant concevoir un peu autrement le chiffre de notre légende. On n'accentue plus ici les trois mille ans pour marquer le subit, mais cet espace de temps énorme évoque l'idée du vide, du creux horrible du Mal. La liberté, tranquille dans sa continuité, a pour contraste le subit, mais également le calme qui s'impose à la pensée à voir un homme semblant être mort et enseveli depuis beau temps. Un acteur qui le comprend verra de plus qu'en trouvant comment représenter le démoniaque il a trouvé du coup une expression du comique. Un effet de comédie peut s'obtenir tout à fait de même façon. Qu'on écarte en effet toutes les définitions éthiques du Mal, et qu'on n'use que des déterminations métaphysiques du vide, on obtient alors le trivial dont on tire facilement un côté comique[75].

Le vide, l'ennui signifient à leur tour l'hermétisme. Par rapport au subit la détermination d'hermétique visait le contenu. Si maintenant j'ajoute la détermination de vide, d'ennuyeux, celle-ci vise le contenu et celle d'hermétisme vise la forme répondant au contenu. Ainsi se boucle toute cette chaîne de concepts, car la forme du vide n'est autre que l'hermétisme. Qu'on n'oublie jamais que d'après ma terminologie on ne peut être hermétique ni en Dieu ni dans le Bien, cet hermétisme-ci signifiant justement l'élargissement suprême. Plus ainsi la conscience se développe avec force dans l'homme, plus il est élargi, même si par ailleurs il se retranche du reste du monde.

Si je voulais maintenant rappeler les terminologies philosophiques de nos jours, je pourrais dire que le démoniaque est le négatif, qu'il est néant comme les filles des elfes, silhouettes creuses. Cependant je n'y tiens guère, cette terminologie étant devenue si aimable et si souple à se frotter aux autres qu'elle peut signifier n'importe quoi. Le négatif devrait, si j'en devais user, signifier la forme du néant, de même que le vide correspond à l'hermétisme. Cependant le négatif a le défaut d'être plutôt défini du dehors par le rapport à autre chose qu'il nie, tandis que l'hermétisme définit précisément l'état.

Entendu ainsi, le négatif peut fort bien servir à désigner le démoniaque, pourvu qu'il soit capable de chasser toutes les fantaisies que la philosophie contemporaine lui a fourrées en tête. Il a fini en effet par tourner en figure de vaudeville et ce mot de négatif me fait toujours sourire, comme quand la vie ou les chansons de Bellmann[76] vous font tomber sur une de ces figures cocasses tour à tour trompette, gabelou, cabaretier, puis de nouveau facteur, etc. N'a-t-on pas ainsi expliqué l'ironie comme du négatif! Chose curieuse, le premier inventeur de cette explication fut Hegel, qui ne s'entendait guère en ironie. Socrate a beau avoir introduit l'ironie dans le monde et baptisé le marmot, son ironie justement a beau avoir été cet hermétisme qui commençait par se retrancher contre les hommes et s'enfermer avec lui-même pour être élargi dans le divin, qui commençait par fermer sa porte et faire la nique à ceux restés dehors, pour parler dans le silence avec Dieu - qui s'en soucie aujourd'hui? Au premier phénomène venu, on vous sert le mot d'ironie et l'on croit que c'en est! Là-dessus suivent les perroquets qui, malgré leurs aperçus universels, où manque, hélas! toute contemplation, n'en savent pas plus sur les concepts, que sur les raisins ce bon jeune homme, candidat à l'épicerie, qui, comme on lui demandait d'où ils viennent, fit cette réponse: nous prenons toujours les nôtres chez un tel dans la Grande-Rue...

Revenons maintenant à notre définition du démoniaque comme angoisse du Bien. Si d'une part la non-liberté était à même de se retrancher et de s'hypostasier complètement, si d'autre part elle n'en avait pas la volonté constante[77] (ici le contradictoire, c'est qu'elle veuille quelque chose, alors qu'elle a précisément perdu la volonté), le démoniaque ne serait pas l'angoisse du Bien. C'est pourquoi l'angoisse apparaît aussi le plus visiblement dans l'instant du contact. Que le démoniaque, dans le caractère d'un individu, signifie l'horreur même, ou qu'il n'y prenne pas plus de place qu'une tache dans le soleil ou que le petit œillet d'un cor, partiel ou total il a toujours même qualification, et avec une petite parcelle on n'est pas moins dans l'angoisse du Bien que si l'on est tout investi de démoniaque. L'esclavage dans le péché certes est aussi de la non-liberté, mais comme on l'a exposé plus haut son orientation est autre, son angoisse est celle du Mal. Si l'on n'en tient pas bien compte, on n'explique rien du tout.

La non-liberté, le démoniaque, est donc un état. C'est ainsi que la psychologie le considère. L'éthique au contraire regarde comment le nouveau péché sort toujours de lui; car seul le Bien est ensemble état et mouvement.

La liberté cependant peut se perdre diversement et de même le démoniaque peut aussi différer. Je vais envisager maintenant cette diversité sous les

rubriques suivantes: perte somatico-physique de la liberté, et sa perte pneumatique. Le lecteur doit être déjà, par ce qui précède, familiarisé avec le sens très large où j'emploie le terme de démoniaque, sans dépasser bien entendu les bornes du concept. À quoi bon faire du démoniaque un monstre dont on tremble, pour ensuite l'ignorer sous prétexte qu'il y a des tas de siècles qu'on ne le rencontre plus! Quelle niaiserie de le croire, car il n'a peut-être jamais été aussi répandu que de nos jours, mais il est vrai qu'il ne se montre guère à présent que dans les domaines de l'esprit.

1. Perte somatico-psychique de la liberté

Je ne songe pas ici à faire une grande parade philosophique débattant les rapports entre l'âme et le corps, en quel sens l'âme produit elle-même son corps (qu'on l'entende à la grecque ou à l'allemande), ni en quel sens la liberté, pour rappeler une expression de Schelling, pose elle-même son corps par un acte de «corporisation»[78]. Tout cela m'est ici inutile, je peux pour mon propos m'exprimer selon mes faibles moyens en disant que le corps est l'organe de l'âme et par conséquent aussi celui de l'esprit. Dès que cette condition subalterne cesse, dès que le corps se révolte et que la liberté se conjure avec lui contre elle-même, alors il y a non-liberté, c'est-à-dire démoniaque. Au cas où quelqu'un n'aurait pas encore bien nettement saisi la différence entre ce que développe le présent paragraphe et le développement du précédent, je le démontrerai une fois de plus. Tant que la liberté elle-même ne passe pas au camp des révoltés, l'angoisse de la révolution est bien présente mais comme angoisse du Mal et non comme angoisse du Bien.

On verra sans peine la multiplicité de nuances innombrables du démoniaque dans ce domaine, les unes si fuyantes qu'elles n'apparaissent qu'à la loupe du psychologue, les autres si dialectiques qu'il faut un emploi très souple de la catégorie pour voir que les nuances y ressortissent. Une sensibilité surexcitée, une irritabilité surtendue, une nervosité à fleur de peau, l'hystérie, l'hypocondrie, etc., sont toutes les nuances de ce démoniaque ou peuvent l'être. C'est ce qui fait la difficulté d'en parler *in abstracto*, car on finit par n'en faire qu'une algèbre. Je ne peux faire plus ici.

Le cas extrême en ce domaine est ce qu'on appelle aussi d'habitude: la perdition bestiale. Le démoniaque de cet état se révèle en disant à propos de salut comme le démoniaque du Nouveau Testament: τι εμοι χαι σοι. C'est pourquoi il fuit tout contact, que ce contact le menace réellement de vouloir l'aider à la liberté ou ne soit qu'un pur hasard. Mais cela même suffit; car l'angoisse est

extrêmement prompte. Aussi rien de plus courant que d'entendre cette réplique d'un démoniaque de ce genre où s'exprime toute l'horreur de son état: Qu'on me laisse donc dans ma misère! Ou que d'en entendre un autre dire d'une certaine date de sa vie passée: Peut-être aurais-je pu être sauvé alors! la plus terrible réplique imaginable. Ni châtiments ni réquisitoires ne l'inquiètent, mais au contraire toute parole tendant à rejoindre la liberté sombrée au fond de sa non-liberté. D'autre façon encore l'angoisse se manifeste dans ce phénomène. On trouve entre ces démoniaques une cohésion où ils s'accrochent avec tant d'angoisse et de resserrement qu'aucune amitié n'a d'égale en intimité. Le médecin français Duchâtelet en donne des exemples dans son ouvrage[79]. Et cette solidarité de l'angoisse apparaîtra partout dans ce domaine. À elle seule elle fournit une certitude de la présence du démoniaque; car là où l'on trouve un état analogue comme expression de l'esclavage du péché, la camaraderie n'y est pas, l'angoisse ici étant celle du Mal.

Mais en voilà assez là-dessus. Le principal pour moi est ici d'avoir mon classement bien en ordre.

2. Perte pneumatique de la liberté

a) Observations générales. C'est là une formation du démoniaque très répandue et le lieu de rencontre des phénomènes les plus divers. Le démoniaque naturellement ne dépend pas du contenu intellectuel divers, mais du rapport de la liberté au contenu existant[80] et au contenu possible en vertu du degré d'intellectualité, vu que le démoniaque peut se manifester de bien des manières, comme paresse remettant au lendemain pour penser, curiosité restant éternellement de la curiosité, tromperie malhonnête de soi-même, mollesse féminine qui compte sur les autres, ignorance d'aristocrate, affairement stupide, etc.

Dans l'ordre intellectuel le contenu de la liberté c'est la vérité; c'est elle qui nous rend libres. Mais voilà pourquoi la vérité est l'action de la liberté, en sorte que celle-ci ne cesse de la produire. Il va de soi que je ne songe pas ici aux orgies d'esprit de la philosophie contemporaine pour qui nécessité et liberté de pensée ne font qu'un, ce qui fait qu'en parlant de la liberté de la pensée, elle ne parle que du mouvement immanent de la pensée éternelle. Tant d'esprit ne sert qu'à troubler et rendre difficile la communication entre les hommes. Ce dont je parle est chose toute simple et naïve, à savoir que la vérité n'est que pour l'Isolé qui lui-même la produit en agissant. Si la vérité est de quelque autre façon pour l'individu et qu'il l'empêche d'exister pour lui de la façon que j'ai dite, alors on a un phénomène du démoniaque. La vérité a toujours eu beaucoup d'apôtres

faisant la grosse voix, mais la question est de savoir si l'homme veut pleinement la reconnaître, la laisser pénétrer tout son être, s'il veut en accepter toutes les conséquences sans se réserver au pis-aller une échappatoire ni les trahir dans un baiser de Judas.

On a assez parlé de nos jours de la vérité; et il est temps maintenant de relever le drapeau de la certitude, de l'intériorité, non pas au sens abstrait où Fichte l'entendait, mais au cœur du concret.

La certitude, l'intériorité qui ne s'obtient que par l'action et qu'en elle, tranche si l'individu est démoniaque ou non. Pourvu qu'on maintienne la catégorie, toutes les erreurs cèdent, et il devient clair que le bon plaisir par exemple, l'incrédulité, les blasphèmes railleurs, etc. manquent de certitude, et non pas de contenu, comme on le croit d'ordinaire, exactement au même sens que la superstition, la servilité de croire, le bigotisme. Les phénomènes négatifs justement manquent de certitude parce qu'ils sont dans l'angoisse du contenu.

Je ne tiens pas à faire de grands mots sur notre époque en bloc, mais si l'on observe la génération actuelle, niera-t-on que sa disharmonie et la cause de son angoisse et de son inquiétude, c'est que la vérité n'augmente que dans un sens seulement d'étendue, de volume, et, jusqu'à un certain point aussi, de clarté abstraite, tandis que la certitude ne cesse de diminuer? Que d'efforts extraordinaires en métaphysique et en logique n'a-t-on faits de nos jours pour fournir une preuve nouvelle, définitive, absolument juste et combinant toutes les précédentes, de l'immortalité de l'âme! et, chose curieuse, pendant qu'on la fournit, la certitude diminue. L'idée d'immortalité a en soi une force, une énergie dans ses effets, une responsabilité dès qu'on l'accepte, qui changeraient peut-être toute la vie d'une façon qu'on redoute. On débarrasse et calme alors son âme en fatiguant sa pensée pour trouver une nouvelle preuve. Mais au fond qu'est celle-ci, sinon une bonne œuvre au sens catholique? Toute individualité de cette espèce, sachant - pour rester dans l'exemple - fournir une preuve de l'immortalité de l'âme, sans être elle-même convaincue, sera dans une angoisse constante du moindre phénomène dont le contact pourrait lui imposer une compréhension plus pénétrante de ce que signifie pour l'homme être immortel. Il sera troublé, se sentira gêné quand le simple premier venu parlera tout bonnement de l'immortalité. - En un autre sens l'intériorité peut faire défaut. Un partisan de l'Orthodoxie la plus rigide peut être démoniaque. Il sait tout de *a* à *z*, il s'incline devant sa sainte religion, la vérité est pour lui un ensemble de cérémonies, il parle de se présenter devant le trône de Dieu et il sait combien de révérences on doit faire là, il sait tout à la façon de celui qui démontre un

théorème quand on se sert des lettres ABC, mais non quand on pose DEF. C'est pourquoi il s'inquiète dès qu'il entend quelque chose de non textuellement identique. Ne ressemble-t-il pas ainsi à ce philosophe moderne inventeur d'une nouvelle preuve de l'immortalité de l'âme, mais incapable en danger de mort de la prouver faute d'avoir ses notes sous la main! Dans les deux cas, même manque de certitude. - La superstition et l'incrédulité sont toutes deux des formes de la non-liberté. Dans la superstition, on concède à l'objectivité le pouvoir de la Méduse de pétrifier la subjectivité, et la non-liberté ne veut pas qu'on lève le sortilège. L'expression la plus haute, en apparence la plus libre de l'incrédulité, est la raillerie. Mais la raillerie ne raille que par manque de certitude. Que de vies de railleurs, si l'on pouvait les regarder du dedans, rappelleraient cette angoisse avec laquelle le démoniaque de l'Evangile crie τι εμοι χαι σοι! Aussi est-ce un phénomène singulier qu'il y ait peu de gens peut-être aussi vaniteux et jaloux des suffrages qui passent qu'un railleur.

Quel zèle industrieux, quel sacrifice de temps, de soins, de matériel à écrire dans l'effort des philosophes d'aujourd'hui pour parvenir à une preuve sans lacunes de l'existence de Dieu! Mais à mesure qu'augmente l'excellence de la preuve, la certitude semble diminuer. L'idée de l'existence d'un Dieu, dès qu'on la pose pour la liberté de l'individu, est d'une ubiquité qui, même si l'on ne désire pas faire le Mal, a quelque chose de gênant pour l'individualité ombrageuse. C'est qu'il faut en effet de l'intériorité pour vivre en bonne et intime compagnie avec cette idée-là, la virtuosité ici dépasse encore celle d'être un modèle de mari. Quelle gêne un tel individu risque-t-il de ressentir en entendant en simples et naïves paroles dire qu'il y a un Dieu! La documentation de l'existence de Dieu est chose dont ne s'occupe qu'occasionnellement l'érudit, le métaphysicien, mais l'idée de Dieu s'impose en toute occasion. Que manque-t-il donc à un tel homme? l'intériorité. - En sens contraire aussi l'intériorité peut faire défaut. Les «dévots», comme on les appelle, sont souvent l'objet habituel des railleries du monde ce qu'ils expliquent eux-mêmes par sa méchanceté. Ce n'est cependant pas tout à fait juste. Quand le «dévot» est sans liberté envers sa piété, c'est-à-dire manque d'intériorité, aux yeux de l'esthétique il est comique. En ce sens le monde a raison d'en rire. Qu'avec des jambes arquées on veuille se faire maître de danse sans être seulement à même d'esquisser un seul pas, on sera comique. De même en religion, lorsqu'on voit un «dévot» comme compter à voix basse, tout à fait comme quand quelqu'un ne sachant pas danser en sait pourtant assez pour rythmer la mesure, bien qu'il n'ait jamais réussi pour lui à y entrer. Ainsi le «dévot» sait que la religion est toujours commensurable à tout, qu'elle n'est pas chose de certaines occasions et de certains moments, mais que toujours on peut

l'avoir sur soi. Mais dès qu'il doit la rendre commensurable, il n'est pas libre, et on sent alors comment à voix basse il compte en aparté, et l'on voit comment, malgré cette précaution, il tombe mal et l'attrape de travers avec ses coups d'œil au ciel, ses croisements de mains, etc. Aussi quelqu'un comme lui appréhende-t-il tellement tous ceux qui n'ont pas son dressage, que pour se donner des forces, il lui faut recourir à ces considérations grandiloquentes sur la haine du monde pour l'homme pieux.

La certitude et l'intériorité sont donc bien la subjectivité, mais non pas en un sens purement abstrait. En somme c'est le malheur du savoir de nos jours que tout vise si terriblement à la grandiloquence. La subjectivité abstraite souffre justement de la même incertitude que l'objectivité abstraite, et, au même degré qu'elle, manque d'intériorité. À en parler *in abstracto*, on ne peut pas le voir, et il devient alors juste de dire que la subjectivité abstraite manque de contenu. Si au contraire on en parle *in concreto*, c'est très visible, car l'individualité qui veut faire d'elle-même une abstraction manque précisément d'intériorité comme celle qui se contente de n'être qu'un maître de cérémonie.

b) Schéma des cas où l'intériorité est exclue ou absente. L'absence de l'intériorité est toujours une catégorie relevant de la réflexion, c'est pourquoi toute forme ici sera toujours double. L'usage qu'on a de parler tout abstraitement des catégories relevant de l'esprit dispose peut-être moins à s'en apercevoir. On a l'habitude de poser l'immédiat, de mettre en face de lui la réflexion (l'intériorité) pour édifier dessus la synthèse (ou substantialité, subjectivité, identité, qu'on appelle du reste cette dernière comme on veut: raison, idée, esprit). Mais dans le domaine de la réalité il n'en est pas ainsi. Là l'immédiat est aussi l'immédiat de l'intériorité. La carence de l'intériorité ne commence donc qu'avec la réflexion.

Toute carence d'intériorité se ramène toujours à deux formes principales: ou une activité passive ou une passivité active, et réside toujours dans la réflexion du moi. La forme elle-même parcourt une suite considérable de nuances à mesure que l'intériorité devient de plus en plus concrète. Il y a comprendre et comprendre, comme dit un vieux dicton qui n'a pas tort. L'intériorité est une compréhension. Mais *in concreto* il s'agit de savoir comment entendre cette compréhension. Comprendre un texte et y comprendre ce qui vous vise, c'est différent; comprendre ses propres paroles et se comprendre dans ce qu'on a dit, c'est aussi deux choses distinctes. Plus est concret le contenu de la conscience, plus l'entendement le devient, et dès que celui-ci fait défaut pour la conscience nous avons un phénomène de la non-liberté qui veut se retrancher contre la

liberté. Si l'on prend par exemple une conscience religieuse assez concrète, qui contienne donc en outre un facteur historique, il faut que l'entendement lui soit proportionné. C'est pourquoi l'on peut ici avoir un exemple des deux formes analogues du démoniaque à cet égard. Ainsi quand un orthodoxe rigide met tous ses soins et son érudition à démontrer que chaque mot du Nouveau Testament provient de l'apôtre en question, alors l'intériorité disparaît peu à peu et il finit par comprendre tout autre chose qu'il ne voulait. Quand un libre penseur emploie toute sa sagacité à prouver que le Nouveau Testament n'a été écrit qu'au IIe siècle, ce qu'il redoute c'est l'intériorité; de là son besoin à toute force de classer le Nouveau Testament sur le même plan que tout autre livre[81]. Le contenu le plus concret que puisse avoir la conscience est la conscience de soi, de l'individu lui-même, non pas la conscience du moi pur mais d'un moi si concret qu'aucun écrivain, même le plus riche en mots, même le plus puissant peintre, n'a jamais pu en décrire un pareil, alors que chacun de nous en est un. Cette conscience du moi n'est pas de la contemplation, car le croire c'est ne s'être jamais compris, puisqu'en se regardant on se voit soi-même en même temps en devenir et ne pouvant donc être un tout parachevé pour la contemplation. Aussi cette conscience du moi est-elle une action, laquelle encore est l'intériorité, et chaque fois que l'intériorité ne correspond pas à cette conscience, on a une forme du démoniaque dès que la carence d'intériorité s'exprime par l'angoisse d'acquérir cette conscience.

Si la carence d'intériorité se produisait par un mécanisme, ce serait peine perdue d'en parler. Mais ce n'est pas non plus le cas, ce qui explique que dans tout phénomène de l'intériorité il y ait une activité, même si celle-ci commence par une forme passive. Les phénomènes commençant par l'activité sont plus frappants, aussi sont-ils les plus faciles à saisir, on oublie alors qu'à son tour dans cette activité perce une passivité, et l'on omet toujours le phénomène contraire quand on parle du démoniaque.

Passons maintenant en revue quelques exemples pour montrer la justesse de notre schéma.

Incrédulité - Superstition. Leur correspondance est parfaite: elles manquent toutes deux d'intériorité, seulement l'incrédulité est passive à travers une activité et la superstition active à travers une passivité; l'un est, si l'on veut, plutôt la formation virile, l'autre la féminine; et le contenu des deux formations est la réflexion autour du moi. À regarder leur essence, elles ne sont qu'identiques. L'une et l'autre en effet sont angoisse de croire; mais l'incrédulité commence par une activité de la non-liberté, et la superstition par une passivité.

En général on ne considère que la passivité de la superstition, et elle semble moins hautaine ou plus excusable à mesure qu'on emploie des catégories esthético-éthiques ou simplement éthiques. Il y a dans la superstition une faiblesse qui séduit, cependant il faut toujours qu'il y ait en elle assez d'activité pour qu'elle puisse garder sa passivité. La superstition est incrédule envers elle-même, l'incrédulité superstitieuse envers elle-même. Le contenu de l'une et de l'autre est de la réflexion autour du moi. La paresse de la superstition, sa lâcheté, sa pusillanimité trouvent plus commode de rester en elle que de l'abandonner; le défi de l'incrédulité, sa fierté, son orgueil trouvent plus hardi de rester en elle que de la lâcher. La forme la plus raffinée d'une telle réflexion tournant autour du moi est toujours celle qui devient intéressante à elle-même en souhaitant de sortir de cet état, alors qu'elle y reste pourtant avec une satisfaction complaisante.

Hypocrisie - Scandale se correspondent. L'hypocrisie commence par une activité et le scandale par une passivité. D'habitude on juge avec plus d'indulgence le scandale, mais si l'individu y reste, il faut cependant qu'il y ait juste assez d'activité pour soutenir la souffrance du scandale et ne pas vouloir le lâcher. Il y a dans le scandale une réceptivité (car un arbre, un rocher ne se scandalisent pas) dont il faut tenir compte par l'abolition du scandale. La passivité du scandale trouve au contraire plus d'aise à demeurer tranquille, à en capitaliser pour ainsi dire les intérêts et l'intérêt des intérêts. C'est pourquoi l'hypocrisie est du scandale envers soi. L'un et l'autre manquent d'intériorité et n'osent affronter leur vrai moi. Aussi toute hypocrisie finit-elle par faire l'hypocrisie envers elle-même, parce qu'alors l'hypocrite est scandalisé de lui-même ou est à scandale à lui-même. Aussi tout scandale, quand il n'est pas aboli, finit-il comme hypocrisie envers les autres parce que le scandalisé, par l'activité astucieuse qui le maintient dans le scandale, a fait de sa réceptivité autre chose, ce qui l'oblige à faire l'hypocrite envers les autres. La vie a également montré le cas d'un caractère scandalisé finissant par employer son scandale comme une feuille de vigne sur ce qui sans doute avait bien besoin d'un accoutrement hypocrite.

Fierté - Lâcheté. La fierté commence par une activité, la lâcheté pour une passivité, pour le reste elles sont identiques; car dans la lâcheté il y a juste assez d'activité pour entretenir l'angoisse du Bien. La fierté n'est qu'une lâcheté astucieuse; car elle est assez lâche pour ne pas vouloir comprendre ce qui est réellement de la fierté; dès que cette intelligence lui est imposée elle est lâche, elle se détruit par une explosion et crève comme une bulle. La lâcheté est une fierté astucieuse; car elle est assez lâche pour ne pas même vouloir comprendre les

exigences de la fierté mal comprise, mais en se contractant ainsi sur elle-même elle montre justement sa fierté et elle sait aussi tenir compte qu'elle n'a point subi d'échec, et c'est cette expression négative de la fierté: n'avoir jamais eu de perte, qui la rend fière. On a vu aussi dans la vie le cas d'un caractère, très fier, assez lâche pour ne jamais rien oser, assez lâche pour être aussi peu que possible, par souci justement de sauvegarder sa fierté. Si l'on voulait accoupler deux caractères, l'un à fierté active et l'autre à fierté passive, on aurait, au moment même de la défaite du premier, l'occasion de se convaincre de la fierté qui se cachait dans le lâche[82].

c) Qu'est-ce que la certitude et l'intériorité? En donner une définition n'est certes point facile. Cependant je dirai ici: c'est le sérieux. Le mot est compris de tout le monde, mais n'est-ce pas singulier qu'il y en ait peu je crois qui fassent plus rarement l'objet d'une méditation! Quand Macbeth a tué le roi, il s'écrie:

Von jetzt giebt es nichts Ernstes mehr im Leben:

Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade!

Der Lebenswein ist ausgeschenkt.[83]

Il est vrai que Macbeth était un assassin - et c'est pourquoi les mots dans sa bouche ont une vérité effroyable qui secoue - mais tout individu qui n'a plus l'intériorité peut cependant aussi dire: *der Lebenswein ist ausgeschenkt* et par là même dire également: *jetzt giebt est nichts Ernstes mehr im Leben, Alles ist Tand*, car l'intériorité est la source même qui jaillit pour la vie éternelle, et ce qui sort de cette source est justement le sérieux. Quand l'Ecclésiaste dit que tout est vanité, il a précisément en vue le sérieux. Quand par contre, après l'avoir perdu, on dit que tout est vanité, alors ce n'est encore qu'une expression active-passive de cette perte (le défi de la mélancolie) ou passive-active (celui de la légèreté et de la moquerie), alors on a tout jeu de pleurer ou de rire, mais pour le sérieux, adieu.

Il n'existe pas, que je sache, une définition du sérieux. Qu'il n'y en eût pas vraiment, j'en serais assez heureux, non que j'aime fort la pensée moderne où la définition a été abolie et où tout fuit et se confond, mais parce qu'en face des concepts de l'existence c'est toujours un signe de sûreté de tact que de s'abstenir de définir, parce que, au fond, ce qui doit être compris autrement et qu'on a soi-même compris en effet et aimé de tout autre façon, il est impossible qu'on ne répugne pas à le concevoir sous forme de définitions qui l'altèrent si facilement et vous le rendent étranger. L'homme qui vraiment aime ne peut guère trouver de plaisir, de satisfaction, encore moins d'adjuvant, à occuper ses jours à une

définition de ce qu'est au fond l'amour. Celui qui passe sa vie en commerce quotidien et pourtant solennel avec l'idée qu'il y a un Dieu, souhaiterait-il d'abîmer lui-même ou de se voir abîmer ce commerce, pour avoir rapetassé de ses mains une définition de ce qu'est Dieu? Ainsi du sérieux; c'est une chose si grave que même d'en tenter une définition est une légèreté. Je dis ceci non par vague de pensée ou par crainte que quelque as de la philosophie - entêté à raisonner par concepts comme un mathématicien féru de preuves, et qui dirait comme lui à propos de tout autre chose: qu'est-ce que cela prouve? - ne vienne à me suspecter de ne pas bien savoir de quoi je parle; car dans mon esprit ce que je dis ici démontre justement mieux que tout raisonnement par concept que je sais sérieusement de quoi il s'agit.

Quoique je n'aie pas envie ici de donner une définition du sérieux, ou d'en parler à coups d'abstractions facétieuses, j'avancerai cependant quelques remarques d'orientation. Dans la *Psychologie* de Rosenkrantz[84] il y a une définition du «*Gemüth*». Il dit à la page 322 que le «*Gemüth*» est la synthèse du sentiment et de la conscience de soi-même. Auparavant il vient d'expliquer excellemment *dasz das Gefühl zum Selbstbewusztsein sich aufschliesze, und umgekehrt, dasz der lnhalt des Selbstbewusztseins von dem Subject als der SEINIGE gefühlt wird. Erst diese Einheit kann man Gemüth nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntnisz, das Wissen vom Gefühl, so existirt nur der Drang des Naturgeistes, der Turgor der Unmittelbarkeit. Fehlt aber das Gefühl, so existirt nur ein abstracter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Daseins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes Eines geworden ist*[85] (voir p. 320 et 321). Si maintenant en remontant on suit sa définition du sentiment comme synthèse immédiate de l'esprit, *seiner Seelenhaftigkeit und seines Bewusztseins*[86] (p. 242), et qu'on se souvienne alors que, dans sa définition de *Seelenhaftigkeit*, on n'a pas omis son union avec la détermination naturelle immédiate, on se fera, en réunissant tout cela, une idée de ce qu'est une personnalité concrète.

Le sérieux et le «*Gemüth*» se correspondent alors de telle sorte que le sérieux est une expression supérieure du «*Gemüth*» en même temps qu'il en est la plus profonde. Le «*Gemüth*» est une catégorie de l'immédiat, tandis qu'au contraire le sérieux est l'originalité acquise du «*Gemüth*», conservée dans la responsabilité de la liberté, devenue finalement possession dans les joies de la vie éternelle. L'originalité du «*Gemüth*» dans son développement historique montre justement ce qu'il y a d'éternité dans le sérieux, et c'est pourquoi le sérieux ne peut jamais devenir habitude. Celle-ci, Rosenkrantz n'en traite que dans sa

Phénoménologie, non dans la Pneumatologie; mais c'est aussi là que l'habitude a sa place, et elle apparaît dès que l'éternité se retire de la Répétition. Quand l'originalité du sérieux est acquise et conservée, il y a alors du successif et de la répétition, mais dès que l'originalité manque dans la répétition, ce n'est plus que de l'habitude. L'homme sérieux l'est justement par l'originalité avec laquelle il se répète dans la répétition. Il est vrai qu'on dit qu'un sentiment vif et intérieur conserve cette originalité, mais l'intériorité du sentiment est un feu qui peut se refroidir, dès que le sérieux ne l'entretient pas; et d'autre part l'intériorité du sentiment est instable comme ferveur, c'est-à-dire inégale selon les jours. Pour rendre tout aussi concret que possible, je citerai l'exemple d'un ecclésiastique obligé tous les dimanches de prononcer la prière prescrite ou de baptiser les enfants. Supposons-le enthousiaste, etc., son feu finit par s'éteindre, il secouera, émouvra, etc., mais plus ou moins selon les jours. Seul le sérieux est capable régulièrement chaque dimanche de mettre la même originalité dans les mêmes choses[87].

Mais ces mêmes choses que le sérieux doit répéter avec le même sérieux ne peuvent être que le sérieux lui-même; sinon, c'est de la pédanterie. En ce sens le sérieux signifie la personnalité elle-même, et seule une personnalité sérieuse en est une réelle; et seule une telle personnalité peut faire quelque chose avec sérieux, ce qui exige d'abord et surtout qu'on sache ce qu'est l'objet du sérieux.

Dans la vie assez souvent on vous parle de sérieux; l'un le devient sur la dette publique, l'autre sur les catégories, un troisième sur le rôle créé par un acteur, etc. Que le sérieux se loge à telles enseignes, l'ironie le découvre et y trouve de quoi faire; car toujours devenir sérieux hors de propos est *eo ipso* comique, même si nos contemporains travestis non moins comiquement et l'opinion publique nous prennent très au sérieux. Aussi n'est-il pas de critère plus sûr de ce que vaut en son fin fond un caractère que d'apprendre de sa propre indiscrétion ou de lui tirer du nez son secret, ce qui l'a rendu sérieux dans la vie; car on peut bien naître avec du «*Gemüth*», mais non pas avec du sérieux. L'expression «ce qui l'a rendu sérieux dans la vie» doit naturellement s'appliquer en toute prégnance au fait d'où véritablement l'on date son sérieux; car on peut très bien, une fois devenu vraiment sérieux sur l'objet du sérieux, traiter mainte chose en somme sérieusement, mais la question est de savoir si l'on a commencé par être sérieux sur l'objet du sérieux. Mais cet objet, nous l'avons tous, car c'est nous-même et l'homme qui n'est pas devenu sérieux à ce propos mais sur autre chose, sur quelque grandeur tapageuse, c'est, nonobstant tout son sérieux, un farceur, et même si quelque temps il trompe l'ironie, il finira toujours *volente deo* par

devenir comique; car l'ironie est jalouse du sérieux. Quand au contraire on est devenu sérieux au bon endroit, on prouvera justement la santé de son esprit en sachant traiter n'importe quoi aussi bien par sentiment que par blague, même si les fats de la sériosité ont froid dans le dos à vous voir plaisanter avec ce qui les rengorgeait de sérieux. Mais à l'égard du sérieux même, on saura bien ne tolérer aucune plaisanterie, et si on l'oubliait, il pourrait vous arriver comme à Albert le Grand quand son orgueil se prévalut de sa philosophie contre la divinité et qu'il perdit soudain l'esprit[88]; il pourrait aussi vous arriver comme à Belléphoron, cavalier sans souci au service de l'Idée, mais qui tomba de son Pégase quand il voulut en abuser pour chevaucher vers un rendez-vous de femme.

L'intériorité, la certitude, c'est là le sérieux. Voilà qui paraît maigre; si encore j'avais dit que le sérieux est la subjectivité, la subjectivité pure, l'*übergreifende* subjectivité, j'aurais dit quelque chose... de taille sans doute à donner du sérieux à plus d'un. Cependant je ne peux exprimer le sérieux d'autre façon. Dès que l'intériorité manque, l'esprit tombe dans le fini. C'est pourquoi l'intériorité est l'éternité ou la détermination de l'éternel dans l'homme.

Pour étudier maintenant le démoniaque, on n'a qu'à voir comment l'éternel est conçu dans l'individu, et l'on est du coup renseigné. À cet égard notre temps offre un riche terrain d'observation. L'éternel, on en parle souvent de nos jours pour le rejeter ou pour l'admettre, et l'un et l'autre point de vue (à regarder la manière dont cela se passe) montrent le manque d'intériorité. Mais ne pas comprendre comme il faut l'éternel, c'est-à-dire tout à fait concrètement[89], c'est manquer d'intériorité et de sérieux.

Sans vouloir entrer dans beaucoup de détails, je relèverai cependant quelques points.

a) On nie l'éternel dans l'homme. Au même instant *der Lebenswein ist ausgeschenkt* et toute personnalité de ce genre est démoniaque. Si l'on pose l'éternel, le présent devient autre chose qu'on ne veut. C'est ce qu'on craint, et l'on est ainsi dans l'angoisse du Bien. Mais on peut nier alors tant qu'on veut l'éternel, on n'arrive pas par là à lui ôter toute vie. Et même si jusqu'à un certain point et en un certain sens on veut bien admettre l'éternel, on redoute l'autre sens et le degré supérieur. Mais on aura beau le nier, on n'en sera jamais tout à fait quitte. On ne craint que trop de nos jours l'éternel, même en le reconnaissant dans des formules abstraites et qui le flattent. Pendant que les divers gouvernements d'à présent vivent dans la crainte des facteurs de trouble, il n'y a que trop d'individualités pour vivre dans la crainte d'un inquiet intérieur qui est pourtant le vrai facteur de quiétude... pour l'éternité. C'est alors qu'on se fait

l'avocat de l'instant, et comme le chemin de l'enfer est pavé de bonnes intentions, ainsi le meilleur moyen de détruire l'éternel, c'est de ne vivre que d'instants. Mais pourquoi cette hâte effroyable? S'il n'y a pas d'éternité, l'instant est tout aussi long que si elle existait. Mais l'angoisse de l'éternité fait de l'instant une abstraction. - Cette négation de l'éternel peut d'ailleurs se manifester, directement ou non, de très nombreuses manières, par raillerie, enivrement bourgeois de raison rassise, affairement, enthousiasme du temporel, etc.

b) On conçoit l'éternel de façon tout abstraite. L'éternel est comme les montagnes bleues la frontière du temporel, mais l'homme qui vit de toutes ses forces dans le temporel n'arrive jamais à ces confins. L'Isolé qui les guette est comme un garde-frontière en faction hors du temps.

c) On recourbe l'éternité dans le temps par imagination. Ainsi conçue elle produit un effet qui enchante, on ne sait si c'est du rêve ou du réel, elle vous jette un regard mélancolique, rêveur, espiègle dans l'instant, comme les rais de la lune entrent en tremblant dans un bois ou une salle éclairés. L'idée de l'éternel tourne en occupation imaginaire, et l'on ne sort plus de cette disposition d'âme; est-ce moi qui rêve ou est-ce l'éternité qui rêve de moi?

Ou bien c'est l'imagination qui la conçoit toute pure et sans mélange, sans cette ambiguïté coquette. Conception alors qui a trouvé une expression précise dans la formule que l'art est une anticipation de la vie éternelle; car la poésie et l'art ne nous réconcilient avec elle que dans l'imaginaire, et en effet ils ont bien peut-être la *Sinnigkeit* de l'intuition mais nullement l'*Innigkeit* du sérieux. On brosse l'éternité avec tous les faux ors de l'imagination... puis on se met à la désirer. - Comme dans l'Apocalypse on contemple l'éternité, on fait son Dante, alors que Dante pourtant, quelque concession qu'il fit aux visions de l'imagination, ne suspendait pas l'effet du verdict de l'éthique.

d) On conçoit l'éternité de façon métaphysique. On continue de dire *Ich - Ich* jusqu'à devenir soi-même la chose la plus ridicule du monde: le moi pur, la conscience éternelle du moi. On parle tant de l'immortalité, qu'on en devient... non pas immortel, mais l'immortalité même. Malgré tout cela, on s'aperçoit soudain qu'on n'a pas fait entrer l'immortalité dans le système, et alors on envisage de lui trouver une place dans un supplément. C'est à l'adresse de ce ridicule que Paul Moeller a dit ce mot bien vrai qu'il faut que l'immortalité soit partout présente. Mais si elle l'est, le temporel devient tout autre chose qu'on ne le désire. - Ou bien on conçoit l'éternité si métaphysique que le temporel s'y conserve comiquement. Aux yeux de la pure métaphysique esthétique le temporel est toujours comique, étant la contradiction, et le comique a toujours sa place

dans cette catégorie. Si maintenant on conçoit l'éternité de façon purement métaphysique et qu'on ait quelque motif d'y vouloir faire entrer le temporel, il devient certes assez comique que l'esprit éternel conserve le souvenir de toutes les fois qu'il a eu des ennuis d'argent, etc. Mais tout le mal qu'on se donne pour maintenir l'éternité est peine perdue et fausse alarme; car la pure métaphysique ne rend personne immortel ni n'a jamais assuré personne de l'être. Mais si on le devient autrement, le comique ne s'impose pas non plus automatiquement. Bien que le christianisme enseigne qu'il nous faudra rendre compte pour toute parole vaine dite par nous, et bien que nous l'entendions simplement du souvenir en bloc de la vie, dont déjà celle-ci nous peut offrir parfois d'irrécusables symptômes; bien que la doctrine chrétienne ne puisse être mieux mise en lumière que par contraste à l'idée grecque des Immortels forcés de boire d'abord au Léthé pour oublier, il ne s'ensuit pourtant pas que le souvenir, directement ou non, doive être comique: directement en nous rappelant les choses ridicules, indirectement en métamorphosant ces ridicules en valeurs décisives. Précisément parce que l'opération essentielle est cette reddition de comptes et le jugement, elle agira comme un Léthé pour les choses insignifiantes, tandis qu'il est non moins certain que bien des choses ont chance de se révéler capitales qu'on ne croyait pas l'être. Dans les cocasseries, les hasards, les coins et recoins de l'existence, l'âme n'est jamais essentiellement présente, et c'est pourquoi tout cela disparaîtra, sauf pour l'âme qui y était toute plongée, mais pour celle-là ces choses n'auront guère de sens comique. Si l'on réfléchit à fond sur le comique, et qu'on l'ait étudié activement sans jamais perdre de vue sa catégorie, on comprend sans peine qu'il ressortit précisément au temporel, théâtre par excellence de la contradiction. Ni la métaphysique ni l'esthétique ne peuvent empêcher le comique d'engloutir tout le temporel et cette fin pend au nez de ceux-là mêmes qui étaient assez développés pour s'en servir sans être assez mûrs pour distinguer *inter et inter*. Dans l'éternité au contraire toute contradiction est éliminée, le temporel est imprégné d'éternité et conservé en elle; mais ici point de trace de comique.

Mais l'éternité, on ne veut pas la penser, on a peur d'elle, et l'angoisse invente mille échappatoires; mais c'est cela le démoniaque.

CHAPITRE CINQ

L'angoisse comme salut par la foi

On trouve dans un conte de Grimm l'histoire d'un jeune homme qui s'en va courir les aventures pour faire l'apprentissage de l'angoisse. Laissons cet aventureux poursuivre son chemin sans nous soucier de savoir s'il a rencontré l'épouvante. Mais je dirai seulement que cet apprentissage même est une aventure qu'il nous faut tous subir, si nous ne voulons notre perdition, faute de n'avoir jamais connu l'angoisse ou en nous y engloutissant; c'est pourquoi l'apprentissage véritable de l'angoisse est le suprême savoir.

Ange ou bête, l'homme ne pourrait éprouver l'angoisse. Mais étant une synthèse, il le peut, et plus profondément il l'éprouve, plus il a d'humaine grandeur, non pas au sens pourtant où les hommes en général l'entendent, comme une angoisse des choses extérieures, de ce qui est hors de nous, mais comme une angoisse produite par nous-mêmes. Ce n'est qu'en ce sens-là qu'il faut entendre ce qu'on rapporte du Christ qu'il ressentait l'angoisse jusqu'à la mort, et quand il dit à Judas: Ce que tu fais, dépêche-le! Pas même le mot terrible qui, comme thème de sermon, angoissait même Luther: Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? pas même ce mot n'exprime la souffrance avec autant de force; car ce mot-ci désigne un état, où le Christ se trouvait, tandis que l'autre désigne le rapport à un état qui n'est pas encore.

L'angoisse est le possible de la liberté, seule cette angoisse-là forme par la foi l'homme absolument, en dévorant toutes les finitudes, en dénudant toutes leurs déceptions. Et quel Grand Inquisiteur dispose comme elle d'aussi atroces tortures? et quel espion qui sache avec autant de ruse attaquer le suspect dans l'instant même de sa pire faiblesse, ni rendre aussi alléchant le piège où il le prendra, comme l'angoisse en sait l'art? et quel juge sagace s'entend à questionner, ou à fouiller de questions l'accusé comme l'angoisse qui jamais ne le lâche, ni dans les plaisirs, ni dans le bruit, ni durant le travail, ni jour ni nuit?

L'homme formé par l'angoisse l'est par le possible, et seul celui que forme le possible l'est par son infinité. C'est pourquoi le possible est la plus lourde des catégories. Il est vrai qu'on entend souvent dire le contraire, que le possible est si facile, et si lourde la réalité. Mais ces discours, de qui les entend-on? De quelques pauvres diables n'ayant jamais su ce qu'est le possible et qui, comme la réalité leur montrait qu'ils ne valaient et ne vaudraient jamais rien, mensongèrement retapaient un possible, si beau, si délicieux à les en croire, quand pour base

à ce possible il n'y avait tout au plus qu'un peu de folâtrerie de jeunesse dont on ferait mieux d'avoir honte. C'est pourquoi le possible dont on vante la facilité s'entend d'habitude comme un possible de bonheur, de chance, etc. Ce qui n'est pas du tout là le possible, mais une invention mensongère que farde l'humaine perversion pour avoir quand même lieu de se plaindre de la vie, de la Providence, et occasion de se gonfler d'importance. Non, dans la possibilité tout est également possible, et l'homme, vraiment élevé par elle, en a saisi l'horreur au moins aussi bien que les appels souriants. Quand on sort de son école, et qu'on sait, mieux qu'un enfant ses lettres, qu'on ne peut absolument rien exiger de la vie, et que l'épouvante, la perdition, la destruction logent porte à porte avec chacun de nous, et quand on a appris à fond que chacune des angoisses que nous redoutions a fondu sur nous l'instant d'après, force nous est alors de donner à la vie une autre explication; force nous est de louer la réalité, et quand bien même elle pèse lourd sur nous, force nous est de nous souvenir qu'elle est encore, et de bien loin, bien plus facile que n'était le possible. Telle est la seule façon dont le possible nous forme; car la finitude et les choses du fini, où tout individu a sa place assignée, mesquines et quotidiennes, ou faisant époque dans l'histoire, ne forment jamais qu'au fini; et toujours on peut les enjôler, marchander, s'en tirer à peu près, s'écarter un peu d'elles, toujours empêcher qu'elles vous apprennent rien d'absolu; et même si nous devons subir leurs leçons sans appel, ici encore il nous faut le possible en nous, et former de nos mains ce dont nous devons tirer leçon, même si l'instant d'après cette leçon nie être notre ouvrage et nous arrache absolument le pouvoir.

Mais on ne reçoit cette formation absolue et infinie du possible qu'à condition d'être probe envers lui et d'avoir la foi. Par la foi j'entends ici ce qu'à sa façon Hegel avec beaucoup de justesse nomme la certitude intérieure, qui anticipe l'infinité. Quand on administre honnêtement ses découvertes, le possible découvre toutes les finités mais les idéalise en figures de l'infinité, et il accable d'angoisse l'individu jusqu'à ce que ce dernier les vainque dans l'anticipation de la foi.

Ce que je dis ici semblera à plus d'un peut-être un obscur et piètre discours, puisque plus d'un même se vante de n'avoir jamais connu l'angoisse. À quoi je répondrai qu'il ne faut certes pas en ressentir pour les hommes, pour les choses du fini, mais ce n'est qu'après avoir passé par l'angoisse du possible qu'on est formé à ne pas être sa proie; non qu'on évite les horreurs de la vie, mais parce que celles-ci seront toujours faibles à côté de celles du possible. Si au contraire mon interlocuteur prenait pour de la grandeur de n'avoir jamais connu

l'angoisse, je l'initierais avec plaisir à mon explication que la faute vient de sa grande indigence spirituelle.

Quand on fraude le possible qui doit vous former, on n'arrive jamais à la foi, et l'on ne fait de sa foi qu'une sagesse de la finité, de même qu'on n'était qu'à l'école du fini. Mais c'est de toutes les façons qu'on fraude le possible; car autrement tout homme, rien qu'en mettant le nez à la fenêtre, devrait en avoir assez vu pour que le possible pût commencer ses exercices. Un dessin de Chodowiecki représente la reddition de Calais vue par quatre tempéraments, et l'objet de l'artiste a été de faire se refléter les diverses impressions dans la physionomie des diverses figures. La vie la plus quotidienne ne manque pas non plus sans doute d'événements, mais il n'y a d'intéressant que le possible dans l'individualité probe envers elle-même. On raconte qu'un ermite indien, après n'avoir vécu deux ans que de rosée, vint un jour à la ville, il y goûta du vin et tomba dans la boisson. L'histoire peut se comprendre, comme toute autre du même genre, de beaucoup de façons, on peut la rendre comique, ou tragique; mais le caractère formé par le possible n'a besoin que d'une histoire unique. Du coup, identifié absolument avec ce malheureux, il ne connaît pas d'échappatoires du fini par où se sauver. Maintenant l'angoisse du possible a fait de lui sa proie, jusqu'à ce que, l'ayant sauvé, elle puisse le remettre à la foi; là et non ailleurs il trouvera la paix, tout autre repos n'étant que fadaises, même si aux yeux des hommes c'est sagesse. Voilà pourquoi le possible a un si absolu pouvoir de formation. Dans la réalité jamais personne n'est si malheureux qu'il n'ait gardé pour lui un petit reste de possible, et, comme dit la raison pratique très justement, quand on est malin on sait se débrouiller. Mais quand on a suivi toutes les classes de malheur du possible, on perd tout, vraiment tout, comme personne dans la réalité. Si l'on n'a pas alors fraudé le possible qui nous offrait ses leçons, ni enjôlé l'angoisse qui voulait nous sauver, tout alors nous est rendu comme à personne, même au décuple, dans la réalité; car le disciple du possible reçoit l'infini, tandis que l'âme de l'autre expire dans le fini. Dans la réalité nul ne tombe si bas qu'il ne puisse tomber plus bas encore, ni qu'on ne puisse en trouver un autre ou beaucoup d'autres pour tomber encore davantage. Mais celui qu'a englouti le possible, le vertige l'a pris, il a les yeux troublés jusqu'à ne plus voir le critère que Durand et Dupont tendent à celui qui se noie comme un brin de paille sauveur, il a l'oreille bouchée jusqu'à ne plus entendre le prix courant de l'homme sur les marchés de son temps, jusqu'à ne plus entendre qu'il valait tout autant que la plupart. Il a sombré à pic, mais c'est pour resurgir de l'abîme, plus léger que toutes les lourdeurs et horreurs de la vie. Seulement je ne nie pas pour l'élève du possible le risque, non pas comme pour ceux du fini, de tomber

en mauvaise compagnie, de tourner mal diversement, mais de celui d'une autre chute, et qui est le suicide. Au début de son école s'il mécomprend l'angoisse, au point qu'au lieu de le conduire à la foi, elle l'en éloigne, alors il est perdu. Mais celui au contraire qui se laisse former, il reste avec l'angoisse sans s'en laisser duper par toutes ses tromperies, il se souvient minutieusement du passé; les attaques alors de l'angoisse, quoique terribles, finissent par être telles pourtant qu'il ne les fuit pas. L'angoisse devient pour lui une servante invisible qui, malgré elle, le mène où il veut. Quand donc elle s'annonce, quand astucieusement elle feint d'avoir maintenant inventé un moyen inédit d'épouvante, d'être maintenant plus terrible que jamais, il ne se retire plus, encore moins cherche-t-il à l'éloigner par du bruit et du désordre, mais lui souhaite la bienvenue, allègre il la salue comme Socrate allègre levait la coupe de ciguë, en s'enfermant avec elle lui dit comme un patient au chirurgien à l'instant d'une opération douloureuse: maintenant je suis prêt. Lors l'angoisse lui entre dans l'âme, y scrute partout, en chasse par ses tourments les finités et petitesses pour le mener où il veut.

Quand quelque événement extraordinaire survient dans la vie, quand un héros de l'histoire en rallie d'autres autour de lui et produit des prouesses héroïques, quand éclate une crise et que tout prend un sens, on voit alors les hommes souhaiter d'en être; car ce sont choses qui forment. Soit. Mais il est un mode autrement aise de formation bien plus profonde. Prenez l'élève du possible, mettez-le au milieu des landes du Jutland où rien ne se passe, où le plus grand événement est l'envol d'un coq de bruyère; sa vie y sera plus pleine, plus exacte, plus profonde d'expérience que celle de l'homme applaudi sur la scène de l'histoire mais que n'a point forme le possible.

En nous formant donc pour la foi, l'angoisse détruira justement ce qu'elle produit elle-même. Elle découvre le destin, mais dès que nous voulons alors nous en remettre à lui, elle fait volte-face et l'écarte; car le destin est comme l'angoisse, et l'angoisse comme le possible est une formule magique. Quand l'individualité ne se transforme pas ainsi d'elle-même par rapport au destin, elle garde toujours un résidu dialectique qu'aucune finité ne peut détruire, pas plus qu'on ne perd sa foi dans la loterie à force de perdre en jouant si on ne la perd pas par un acte intérieur. Même par rapport aux choses les plus insignifiantes, l'angoisse est tout de suite là dès qu'on veut se défiler ou gagner par raccroc. En elle-même la chose est une bagatelle, et du dehors, par le fini, on ne peut rien apprendre à son sujet, mais l'angoisse n'y va pas par quatre chemins, elle abat sur-le-champ l'atout de l'infini, de la catégorie, et là contre notre individualité ne peut rien. Redouter le destin matériellement, ses vicissitudes, ses défaites, un

croyant formé par l'angoisse en est exempt, car elle-même a déjà formé en lui le destin et l'a déjà dépouillé absolument de tout ce qu'aucun destin peut lui enlever. Socrate dit dans le *Cratyle* qu'il est épouvantable d'être trompé par soi-même, parce qu'on a toujours chez soi le trompeur; de même peut-on dire que c'est une chance d'avoir chez soi un trompeur comme 1'angoisse qui trompe pieusement et sèvre toujours l'enfant avant que la finité ne commence ensuite à brouiller les choses. Même si manque de nos jours à l'individualité cette formation du possible, notre époque n'en offre pas moins une excellente ressource pour tout homme d'une nature plus profonde et désireux d'apprendre le Bien. Plus une époque est calme, et plus les choses avec exactitude vont leur train régulier dans un monde où le Bien donc trouve sa récompense, plus il est facile à un individu de se décevoir lui-même quant à savoir si son effort ne tend pas vers un but certes beau, mais qui reste dans le fini. De nos jours au contraire le moindre gamin de seize ans comprend déjà que monter sur les tréteaux de la vie c'est ressembler à ce voyageur de Jéricho qui tomba aux mains des brigands. L'homme qui ne souhaite pas alors de sombrer dans la misère des finitudes n'a pas d'issue, il lui faut hardiment affronter l'infini. Et pour cette orientation préalable, qui ressemble à la formation dans le possible, on ne peut pas non plus se passer du possible. Une fois donc mis sur pied les calculs sans nombre de la prudence humaine, une fois le jeu gagné... survient alors l'angoisse avant que réellement il ne soit perdu ni gagné, et l'angoisse exorcise le diable, et c'est assez pour que la prudence ne puisse plus rien, et que la plus maligne de ses combinaisons s'évanouisse comme une blague contre ce hasard que l'angoisse forme par la toute-puissance du possible. Même pour une bagatelle, dès que l'individu tente une manœuvre habile qui n'est qu'habile, dès qu'il veut se dérober, et avec toutes chances de succès, la réalité n'ayant pas la rigueur de l'angoisse comme examinateur - alors l'angoisse est là. S'il la repousse, sous prétexte qu'il ne s'agit que d'un rien, l'angoisse fait de ce rien un point remarquable, comme Marengo l'est devenu dans l'histoire par la grande bataille qui s'y livra. Si l'on ne se sèvre pas ainsi tout seul de la prudence, on ne le sera jamais à fond; car toujours la finité ne vous explique qu'une partie des choses, jamais tout, et l'homme dont la prudence a toujours fait faillite (même cela est inimaginable dans la réalité), qui l'empêche d'en chercher la cause dans la prudence et de tâcher d'être plus prudent encore? Par la foi l'angoisse nous élève à nous en reposer sur la Providence. De même aussi avec la faute, l'autre grande découverte de l'angoisse. Qui ne connaît sa coulpe que par la finité est perdu dans le fini, et ce n'est pas dans le fini qu'on résout la question de la culpabilité de quelqu'un, sauf les points matériels, juridiques, donc très imparfaitement. Aussi, à ne connaître sa faute

que par des analogies à des arrêts de correctionnelle ou d'assises, on ne comprendra jamais à fond qu'on est coupable; quand on l'est en effet, on l'est infiniment. Quelqu'un donc d'uniquement formé par le fini, à moins d'un bon arrêt de police ou de l'opinion publique pour l'assurer qu'il est coupable, tombe à un degré de ridicule, de pitoyable qui passe tout, il tourne en patron de vertu un peu meilleur que le commun des gens mais un peu moins bon que le pasteur. De quel secours un tel type aurait-il besoin dans la vie? à sa retraite déjà il peut presque prendre rang dans une galerie d'exemples. La finité peut nous apprendre beaucoup, mais de l'angoisse elle ne nous fait connaître qu'un bien médiocre côté et dégradant. Au contraire quand on a fait de celle-ci le vrai apprentissage, on est sûr d'avancer en dansant à l'heure où les angoisses du fini commenceront leur musique, et que les apprentis de la finité perdront tête et courage. C'est ainsi que souvent la vie trompe. L'hypocondre a peur du moindre rien, mais quand c'est le tour des vrais événements, il commence alors à respirer, et pourquoi? parce que cette réalité grave n'est cependant pas si terrible que le possible qu'il avait formé de lui-même et dont la formation employait toute sa force, tandis qu'à présent il peut l'employer toute contre la réalité. À côté de l'élève du possible pourtant l'hypocondre n'est qu'un autodidacte incomplet, son hypocondrie dépendant en partie de son corps et par là du hasard[90]. Le vrai autodidacte, lui, est précisément au même degré théodidacte, comme l'a dit un auteur[91], ou, pour ne pas user d'un terme qui sente autant l'intellectualité, il est αυτουργος τις της φιλοσοφιας[92] et au même degré θεουργος. Quand on est, par rapport à la faute, l'élève de l'angoisse, on ne trouve de repos final que dans la Rédemption.

J'achève ici cette étude à son point de départ. Dès que la psychologie en a terminé avec elle, l'angoisse devient le gibier de la dogmatique.

◇◇◇ ◇◇◇

[1] Évangile de Jean, III, 29.

[2] 1er livre de Moïse, ch. XII, verset 3.

[3] [L'équivalent de] Dupont ou Durand.

[4] C'est-à-dire de l'hégélianisrne et de son influence sur la théologie danoise qui prétendait se renouveler.

[5] *Exempli gratia: Wesen ist was ist gewesen: ist gewesen* est un prétérit de *sein*, ergo *Wesen* est *das aufgehobene Sein*, le *sein* qui a été. Spécimen du mouvement logique! Si quelqu'un voulait se donner la peine d'épingler et de recueillir dans la logique hégélienne (telle qu'elle est et telle que l'ont faite les améliorations de l'école) tous les lutins et kobolds fantastiques qui comme de petits apprentis pressés poussent à la roue du mouvement logique, la postérité serait peut-être étonnée d'apprendre que ce qu'on tiendra alors pour des mots d'esprit périmés jouait jadis un grand rôle dans la logique, non pas comme des en-marge explicatifs et remarques spirituelles, mais comme des maîtres du mouvement faisant de la logique de Hegel un prodige et donnant à la pensée logique des pieds pour courir, sans qu'on s'en aperçût puisque l'admiration jetait comme un manteau sur l'affublement, tout comme dans l'opéra où Loulou [Titre d'un opéra danois de 1824 (N.d.T.)] arrive en courant sans qu'on voie la machine. L'introduction du mouvement dans la logique est le mérite de Hegel, auprès duquel ne vaut pas la peine d'en mentionner un autre inoubliable, bien qu'il l'ait dédaigné pour errer à tâtons: celui d'avoir de cent façons légitimé les déterminations catégoriques et leur hiérarchie.

[6] L'éternelle expression de la logique est ce que les Éléates par erreur transféraient à l'existence: Rien ne se crée, tout est.

[7] Que la science, comme la poésie et l'art, exige au préalable une atmosphère aussi bien chez celui qui crée que chez celui qui reçoit, qu'une faute de modulation

ne soit pas moins troublante qu'une faute dans l'exposé d'une pensée, c'est ce dont on a perdu tout souvenir de nos jours, soit par oubli de l'intériorité et de ce qu'est *l'assimilation*, tant on avait de joie de toute la splendeur qu'on croyait détenir, soit que par avidité on y ait renoncé comme le chien qui lâche la proie pour l'ombre. Mais l'erreur enfante son propre ennemi. Et en philosophie, quand on se trompe, on s'aliène la dialectique; et omettre ou fausser l'atmosphère, c'est s'aliéner le comique qui reste dehors comme un ennemi.

[8] À y regarder de près, on s'apercevra que l'esthétisme c'est de mettre pour titre à la dernière partie de la logique: la Réalité, alors que l'Éthique n'y est pas encore parvenue. La réalité par laquelle finit la logique ne s'approche pas plus du réel que ne faisait l'Être par lequel elle commence.

[9] Sur ce point on trouvera plus d'une remarque dans *Crainte et tremblement* publié par *Johannes de silentio* (Copenhague, 1843). L'auteur y fait plusieurs fois échouer l'idéal que convoite l'esthétique sur celui que l'éthique, elle, exige, afin de faire surgir de ce choc l'idéal religieux comme l'unique idéal de la réalité, et comme étant par là non moins à désirer que celui de l'esthétique, mais non pas impossible comme celui de l'éthique. Cependant cet idéal surgit dans le saut dialectique, dans ce sentiment positif où l'on se dit: Mais tout est nouveau! et dans le sentiment négatif, cette passion de l'absurde à laquelle correspond le concept de la «Répétition». Ou bien toute l'existence s'interrompt devant l'exigence de l'éthique, ou bien les conditions d'y satisfaire sont procurées, et alors toute la vie recommence à neuf, non pas par une continuité immanente avec le passé, ce qui serait une contradiction, mais par une transcendance qui creuse, entre la répétition et la première existence vécue, un tel abîme que ce ne serait qu'une image de dire que le passé et la suite ont entre eux le même rapport que celui reliant toute la faune marine à celles des airs et de la terre, quoique pour certains naturalistes la première, dans son imperfection, préfigure tout ce qui se manifeste dans les autres. Pour comprendre cette catégorie on peut se référer à *la Répétition* de *Constantin Constantius* (Copenhague, 1843). Il est vrai que c'est un drôle de livre, comme d'ailleurs l'auteur l'a voulu; mais il est le premier, que je sache, à avoir saisi avec énergie le concept de la «Répétition» et par la prégnance de son explication à nous avoir fait pressentir son aptitude à expliquer ce qui sépare le païen du chrétien en montrant la pointe invisible et ce *discrimen*

rerum où les connaissances se heurtent les unes les autres, avant que la nouvelle n'apparaisse. Mais ce qu'il a découvert, il l'a recaché en déguisant le concept sous la plaisanterie d'une intrigue adéquate. Ce qui l'y a porté est difficile à dire ou plutôt à comprendre, car il déclare lui-même qu'il écrit ainsi «pour que les hérétiques ne comprennent pas». Comme il n'a voulu s'en occuper que de façon esthétique et psychologique, tout le récit a dû se maintenir dans l'humour, et l'effet recherché s'obtient en laissant aux mots tantôt leur sens profond, tantôt une portée de détail, et le passage d'un sens à l'autre ou plutôt la chute incessante du haut des nuées se déclenche par des contrastes bouffons. Cependant il a de façon assez précise donné une définition générale à la page 34: «La répétition est l'intérêt de la métaphysique et c'est cet intérêt même qui la fait échouer; la répétition est le mot de passe de toute philosophie éthique, la répétition est la *conditio sine qua non* de tout problème dogmatique.» La première phrase contient une allusion à cette thèse que la métaphysique est désintéressée comme l'a dit Kant de l'esthétique. [...]

[10] [...] Dès que l'intérêt apparaît, la métaphysique s'écarte. C'est pourquoi le mot d'intérêt est souligné plus haut. Dans la réalité tout l'intérêt de l'individu éclate et fait échouer la métaphysique. Faute de poser la répétition, on fait de l'éthique un pouvoir sans appel, et sans doute est-ce ce qui fait dire à l'auteur qu'elle est le mot de passe dans la philosophie morale. Faute de la poser, la dogmatique devient impossible; car c'est dans la foi que commence la répétition et la foi est l'organe des problèmes dogmatiques.
Dans le monde physique la répétition existe dans sa nécessité inébranlable. Dans l'ordre spirituel il ne s'agit pas de soutirer de la répétition un changement pour s'en accommoder, comme si l'esprit n'avait qu'un contact extérieur avec les répétitions de l'esprit (selon lesquelles le bien et le mal alternent comme les saisons), mais il s'agit de changer la répétition en quelque chose d'intérieur, en l'objet même de la liberté, en son intérêt suprême, si réellement, quand tout change autour d'elle, celle-ci peut réaliser la répétition. C'est ici que l'esprit fini désespère. Ce que Constantin Constantius a indiqué en se dérobant et en faisant éclater la répétition dans le jeune homme en vertu de la foi.

C'est pourquoi Constantin dit plusieurs fois que la répétition est une catégorie religieuse, pour lui trop transcendante, le mouvement par l'absurde, et p. 142 on lit que l'éternité est la vraie répétition. M. Heiberg n'a rien vu de tout cela; débonnairement il a voulu, par son savoir élégant et mignon, tout comme ses

Étrennes [Le critique Heiberg publiait un annuaire littéraire «Uranie» au début de chaque année. (N.d.T.)], réduire cet ouvrage à une bagatelle délicate et distinguée en amenant solennellement la question au point où Constantin commence, c'est-à-dire où, pour rappeler un livre récent, l'esthète d'*Enten-Eller [Ou bien... ou bien, 1843. (N.d.É.)]* l'avait déjà amenée dans *Vexeldriflen. [L'un des Essais de la Ire partie d'Enten-Eller, dont le titre peut se traduire ainsi «L'assolement de l'âme» (N.d.T.)]*. Si vraiment Constantin se sentait flatté d'avoir, de cette façon, le rare honneur qui le met évidemment en éminente compagnie - il a dû je pense, depuis qu'il a écrit le livre, tomber dans une folie d'astronome; mais si d'autre part un auteur comme lui, qui écrit pour être compris de travers, s'oubliait et n'avait pas assez d'ataraxie pour se prévaloir, comme d'un avantage, de ne pas être compris par M. Heiberg, il tomberait dans une autre folie non moins astronomique. Crainte superflue, je crois; son silence jusqu'ici avec M. Heiberg montre assez qu'il se comprend lui-même.

[11] *Der christliche Glaube*, Berlin 1821-22. (N.d.T.)

[12] Schelling rappelait cette terminologie aristotélicienne en faveur de sa distinction entre une philosophie négative et positive. Que par négative il entendît la logique, c'était évident: par contre je n'ai pas bien compris ce qu'il entendait par positive, si ce n'est qu'évidemment la philosophie positive était celle qu'il voulait lui-même élaborer. Cependant je ne peux pas y entrer davantage, n'ayant d'autre argument que ma propre impression. [Il s'agit du cours de Schelling à Berlin que Kierkegaard avait entendu et qui n'était pas encore publié. (N.d.T.)].

[13] Ceci a été rappelé par Constantin Constantius quand il indique que l'immanent échoue sur «l'Intérêt»; ce n'est que par ce dernier concept qu'apparaît la réalité.

[14] Tendance en Hollande au XVIIe siècle qui divisait la dogmatique en deux pactes (*fœdus*) celui des actions avant la chute (état d'innocence) et celui de la grâce (après la chute). (N.d.T.)

[15] III. 1. 3. Le péché originel est une corruption si profonde et si hideuse de la nature qu'elle ne peut être comprise par la raison humaine mais doit être reconnue et crue d'après la Révélation de l'Écriture. (N.d.T.)

[16] Péché du premier père. (N.d.T.)

[17] Cette défense par la *Form. Concordiae* de penser cette définition doit être louée cependant comme une preuve même de la passion énergique qu'elle met à faire heurter la pensée contre l'impensable; énergie qui vaut bien qu'on l'admire, comparée à la pensée moderne qui n'est que trop légère.

[18] Ainsi si un individu pouvait être retranché tout à fait du genre humain, ce retranchement même donnerait au genre humain une autre détermination, tandis que si un animal était retranché de son espèce, l'espèce n'en serait pas modifiée.

[19] Du reste cette proposition sur le rapport entre une détermination quantitative et une qualité nouvelle a une longue histoire. Au fond toute la sophistique grecque consistait seulement à établir une détermination quantitative, c'est pourquoi la diversité suprême pour eux était entre le pair et l'impair. Dans la philosophie moderne Schelling a d'abord voulu s'en tirer avec une simple détermination quantitative pour expliquer toute diversité; plus tard il reprocha la même chose à Eschenmayer (dans sa thèse de doctorat). Hegel a établi le saut, mais il l'a établi dans la logique. Rosenkrantz (dans sa psychologie) admire Hegel de l'avoir fait. Dans son dernier ouvrage paru (sur Schelling) Rosenkrantz blâme celui-ci et loue Hegel. Mais le malheur de Hegel est justement de vouloir faire valoir la nouvelle qualité sans pourtant le vouloir, puisqu'il prétend le faire dans la logique, laquelle, dès ceci reconnu, devrait prendre une autre conscience d'elle-même et de sa portée.

[20] Héros d'un vaudeville danois qui s'offre à tout instant à prouver qu'il a failli réussir son examen de droit. (N.d.T.)

[21] Leur importance d'ailleurs comme parties intégrantes dans l'histoire de l'humanité, comme élans vers le saut mais sans pouvoir l'expliquer, c'est une autre affaire.

[22] Il s'agit toujours de faire entrer Adam dans le genre humain, tout comme n'importe quel autre individu. C'est à quoi la dogmatique devrait prendre garde, surtout à cause de la Rédemption. La doctrine, qu'Adam et le Christ se font pendant, n'explique rien mais brouille tout. Il peut bien y avoir analogie, mais imparfaite du concept. Seul le Christ est un individu qui est plus que l'individu; mais aussi arrive-t-il non au commencement mais à la plénitude des temps.

[23] La contradiction est formulée dans le § 1: pendant qu'avance l'histoire du genre humain, au même moment l'individu toujours recommence *da capo*.

[24] Épître aux Romains, III, 19. (N.d.T.)

[25] *Entwickelung des paulinischen Lehrbegrieffs*. Zurich, 1832. (N.d.T.)

[26] Ce que Fr. Baader [L'éditeur danois renvoie par exemple aux *Vorlesungen über religiose Philosophie* au t. 1 des *Werke*. (N.d.T.)] avec sa vigueur et son autorité habituelle a développé dans plus d'un écrit sur l'importance de la tentation pour consolider la liberté, et sur le malentendu de n'y guère voir qu'une tentation au mal ou qu'une chose destinée à faire tomber l'homme - malentendu, car il faudrait plutôt tenir la tentation pour le pendant nécessaire de la liberté - ce point de vue de Baader devrait naturellement être connu de tous ceux qui veulent réfléchir sur l'objet qui nous occupe. Il est superflu d'y revenir, les ouvrages de Baader sont là pour cela. Pousser plus avant sa pensée n'est pas non plus

possible ici, Baader me semblant avoir négligé des éléments intermédiaires. Passer de l'innocence à la faute rien que par le concept de la tentation risque de donner à Dieu envers l'homme presque un rôle d'expérimentateur, et on néglige ainsi l'observation psychologique intermédiaire, car après tout l'intermédiaire c'est la *concupiscentia*; enfin il est plutôt question d'une réflexion dialectique sur le concept de la tentation que d'explication psychologique.

[27] Confession d'Augsbourg, I, 2. 1. (N.d.T.)

[28] À ce sujet on peut, avec profit, consulter *Enten-Eller* (Copenhague, 1843), surtout si l'on retient que la Ire partie est cette mélancolie avec son égoïsme et sa sympathie riches d'anxiété dont la IIe partie donne l'explication.

[29] Ce qui ne préjuge rien d'une imperfection de la femme par rapport à l'homme. Même si l'angoisse relève plutôt d'elle que de l'homme, l'angoisse n'est nullement cependant un signe d'imperfection. Celle-ci, s'il s'agit d'elle, tient à autre chose, au fait que dans l'angoisse la femme cherche en dehors d'elle son appui dans un autre être humain, dans l'homme.

[30] Si encore on veut ici objecter qu'alors la question se pose comment le premier homme a appris à parler, je répondrai que l'objection est tout à fait juste, mais en même temps hors de la portée de cette recherche. Qu'on ne croie pas cependant que, par une réponse évasive selon l'habitude de la philosophie moderne, j'aie voulu me donner des airs de pouvoir y répondre ailleurs. Un point au moins reste établi, c'est qu'il est inadmissible de faire de l'homme lui-même l'inventeur du langage.

[31] Épître, I, 13. (N.d.T.)

[32] Dans les *Contes populaires* de Grimm, I, 34. (N.d.T.)

[33] D'après les éditeurs danois des Œuvres complètes, Kierkegaard fait allusion à une historiette du folklore de Copenhague. Soldine était un libraire de la rue Verte. Un jour qu'il était grimpé sur une échelle pour chercher un livre, un client, entré dans la boutique, parla à sa femme avec un timbre et une intonation si semblables à sa propre voix que Soldine se retourna vers Rébecca et lui demanda: Rébecca, est-ce bien moi qui parle? (N.d.T.)

[34] On rapprochera de cette page une note des journaux intimes de l'été 1844 (Papiers V. A. 34): «L'esquisse que j'ai tracée dans *Le Concept de l'angoisse* d'un observateur dérangera, sans doute plus d'un. Toutefois, elle n'y est nullement un hors-d'œuvre, c'est comme un filigrane dans le livre. J'ai toujours d'ailleurs un rapport poétique avec mes ouvrages, c'est pourquoi je suis pseudonyme. En même temps que le livre développe une idée, l'individualité correspondante se dessine. Vigilius Haufn. en dessine, cette fois, quelques-unes; mais en même temps, j'ai fait de lui une esquisse dans le livre.» (N.d.T.)

[35] L'ardent désir de la création. (N.d.T.)

[36] Car c'est ainsi qu'il faut disposer la dogmatique. Chaque science doit, avant tout, saisir énergiquement son propre commencement et ne pas vivre en fréquentations dissipées avec d'autres disciplines. Si la dogmatique commence par vouloir expliquer la peccabilité ou prouver sa réalité, il n'en sortira jamais une dogmatique, toute son existence sera problématique et vague.

[37] Chez Schelling lui-même il est assez souvent question d'angoisse, colère, peine, souffrance, etc. Cependant il faut toujours garder quelque défiance de tels termes pour ne pas confondre la suite du péché dans la créature avec ce qu'ils peuvent aussi indiquer chez Schelling: des dispositions et des sentiments en Dieu. Par ces termes, en effet, il indique, si j'ose dire, les douleurs d'enfantement de la divinité. Par des expressions imagées, il exprime ce qu'en partie lui-même a aussi appelé le négatif, et ce que Hegel, dans le mot de négatif, a plus

précisément défini comme le dialectique (το ετερον). L'ambiguïté se manifeste aussi chez Schelling quand il parle d'une mélancolie répandue sur la nature et en même temps d'une tristesse dans la divinité. Cependant l'idée maîtresse de Schelling, c'est que l'angoisse, etc. signifie principalement les souffrances de la divinité pour parvenir à créer. À Berlin il disait la même chose avec encore plus de netteté en comparant Dieu à Gœthe et à Joh. v. Müller qui ne se sentaient à l'aise qu'en produisant; et quand il rappelait, en outre, qu'une béatitude incapable de se communiquer est un supplice. Je le mentionne ici parce que cette expression de lui a déjà été imprimée dans une brochure de Marheineke. M. la prend ironiquement, ce qu'on ne devrait pas faire; car un anthropomorphisme vigoureux et riche a toujours de la valeur. L'erreur cependant est autre, et on peut voir par cet exemple comme tout devient bizarre, quand la métaphysique et la dogmatique se dénaturent, dès qu'on traite la dogmatique métaphysiquement et la métaphysique dogmatiquement.

[38] Le terme d'altération [altérer s'emploie en danois dans les deux sens: changer et émouvoir fortement, affoler (N.d.T.)] exprime très bien l'équivoque. Car on dit altérer au sens de changer, fausser, faire sortir de l'état originel (la chose devient une autre), mais on dit aussi: être «altéré», au sens d'être effrayé, justement parce que ceci, au fond, est la première suite inévitable. Le latin n'use pas que je sache du mot, mais chose curieuse, dit *adulterare*. Le français dit *altérer les monnaies* et *être altéré*. Chez nous le mot ne s'emploie couramment qu'au sens d'être effrayé, et c'est ainsi qu'on entend le peuple dire: j'ai été tout à fait «altéré» (au sens d'effrayé). En tout cas j'ai entendu une marchande des rues le dire.

[39] *Erasmus Montanus*, acte IV, sc. IV. (N.d.T.)

[40] Ceci ne vaut naturellement que dans le genre humain, où l'individu est orienté comme esprit; par contre, dans les espèces animales, tout exemplaire postérieur vaut autant que le premier, ou plutôt la primauté ici ne signifie absolument rien.

41 C'est ainsi également qu'il faut entendre ce que Socrate dit du baiser à Critobule. Je tiens pour impossible évidemment que Socrate ait pu sérieusement parler avec tant de pathétique du danger du baiser, et pour non moins évident qu'il n'était pas un nigaud timide n'osant même pas regarder une femme. Il est vrai que le baiser dans les pays du sud et chez les peuples plus passionnés signifie quelque chose de plus que chez nous dans le nord (à ce propos voir ce que Puteanus dit dans une lettre à Joh. Bapt. Saccum: *Nesciunt nostrae virgines ullum libidinis rudimentum oculis aut osculis inesse, ideoque fruuntur. Vestrae sciunt*. Conf. Kempis: *Dissertatio de osculis* d'après Bayle); il n'empêche que cela ne ressemble pas à Socrate de parler ainsi, ni en ironiste ni en moraliste. Car, à le prendre de trop haut comme moraliste, on éveille le désir et tente par là le disciple presque malgré lui d'ironiser, à son tour, envers le maître. On le voit bien aussi dans le commerce de Socrate avec Aspasie. Il la fréquentait sans se soucier le moins du monde de la vie douteuse qu'elle menait. Avec elle, il ne cherchait qu'à s'instruire (Athénè) et il semble aussi qu'elle ait eu des dons à cet égard, puisqu'on raconte que les maris amenaient leurs femmes chez elle, uniquement pour qu'elles s'instruisissent auprès d'elle. Dès qu'au contraire Aspasie aurait prétendu le charmer par sa beauté, sans doute Socrate eût expliqué qu'il faut aimer les laides et qu'elle ne devait pas forcer davantage sa grâce, puisque quant à lui pour obtenir ses fins Xantippe lui suffisait. (Voir chez Xénophon le récit des vues de Socrate sur ses rapports avec Xantippe.) Puisque malheureusement c'est un fait répété qu'on se met à lire tout avec des idées préconçues, quoi d'étonnant que tout le monde ait l'idée fixe que les cyniques sont presque des débauchés. Cependant c'est justement avec eux qu'on pourrait peut-être trouver un exemple de l'interprétation de l'érotisme comme le comique.

42 Si bizarre que la chose puisse paraître à celui qui n'a pas l'habitude de regarder hardiment les phénomènes. il y a pourtant une analogie complète entre l'interprétation ironique par Socrate de l'érotisme comme le comique et l'attitude d'un moine à l'égard des *mulieres subintroduciae*. L'abus ne frappe naturellement que ceux qui ont le goût de l'abus.

43 Ceci vaut bien la peine d'être serré de plus près; car c'est justement sur ce point qu'on doit voir jusqu'où porte le principe récent de l'unité de l'être et de la pensée, quand on ne le gâte pas par des malentendus intempestifs et en partie

stupides, à condition d'autre part de ne pas désirer non plus un principe suprême qui vous astreigne à ne pas réfléchir. Seul le général existe parce qu'on le pense et qu'il se laisse penser (pas seulement de façon expérimentale, car qu'est-ce qui n'est pas pensable) et existe comme il se laisse penser. Le secret de l'individuel est précisément sa conduite négative envers le général, sa fuite du général; mais dès que ce secret disparaît du raisonnement, l'individuel est aboli, et dès qu'au contraire ce secret est pensé il est transformé; de sorte que, ou bien on ne le pense, mais se l'imagine seulement, ou bien on le pense, et alors ce n'est qu'une imagination de croire qu'il fasse corps avec le raisonnement.

[44] L'adage latin *unum noris omnes* exprime à la légère la même chose, et l'exprime réellement si par *unum* on entend le moi-même du penseur, et si on ne louche pas trop en curieux vers les *omnes*, retenant ainsi sérieusement ce moi isolé qui est réellement tous les moi. C'est ce qu'en général les hommes ne croient pas, trouvant même que c'est trop d'orgueil; la raison plutôt, c'est qu'ils sont trop lâches et paresseux pour oser voir le vrai orgueil et en acquérir la compréhension.

[45] Il ne faut donc pas comprendre logiquement, mais au sens de la liberté historique le mot d'Aristote que le passage de la possibilité à la réalité est un χινησις.

[46] Or, l'instant, chez Platon est interprété de manière tout abstraite. Pour s'orienter dans sa dialectique il faut bien se dire que l'instant est le non-être dans la catégorie du temps. Le non-être (το μη ον; το χενον chez les Pythagoriciens) a occupé les philosophes antiques bien autrement que les modernes. Le non-être était conçu ontologiquement par les Eléates, de façon que ce qu'on énonçait sur lui ne valait que dans la contradiction, de façon qu'il n'y a que l'être qui existe. Si l'on veut poursuivre cette idée, on la verra réapparaître dans tous les domaines, Pour la métaphysique propédeutique la formule s'exprime ainsi: celui qui énonce le non-être ne dit rien. (Ce malentendu est combattu dans «le Sophiste» et l'est, de façon plus mimique, déjà dans le dialogue plus ancien du «Gorgias».) Finalement dans l'ordre de la pratique les sophistes se servaient du non-être pour abolir par lui tous les concepts moraux; le non-être n'existe pas, ergo tout

est vrai, ergo tout est bon, ergo l'imposture, etc..., n'existe pas. Ceci est réfuté par Socrate dans plus d'un dialogue. Cependant Platon l'a traité particulièrement dans «le Sophiste» qui, comme tous les dialogues de Platon, du même coup figure en art la doctrine qu'il expose car le sophiste, dont tout le dialogue cherche la définition et le concept, tout en traitant principalement le non-être, est lui-même un non-être, et ainsi le concept et l'exemple naissent à la fois dans la guerre qu'on fait au sophiste et qui finit, au lieu de l'anéantir, par le créer, ce qui pour lui est la pire des choses: car en dépit de sa sophistique capable de le rendre invisible comme l'armure de Mars, le voilà forcé d'apparaître. La philosophie moderne n'a guère fait de progrès dans la conception du non-être, et cela malgré qu'on se flatte d'être chrétien. Pour la philosophie grecque et celle de nos jours le grand point, c'est d'amener le non-être à l'être, car l'éliminer et le faire disparaître ne semblent qu'un jeu. Pour la philosophie chrétienne, elle, le non-être existe partout comme le néant d'où l'on a tout créé, comme illusion et vanité, comme péché, comme le sensuel séparé de l'esprit, comme le temporel oublié de l'éternité, c'est pourquoi la grande affaire est de l'éliminer pour faire sortir l'être. Ainsi orienté, le concept de la réconciliation prend un juste sens historique, celui-là même où le christianisme l'a introduit dans le monde avec la Rédemption. Mais avec la conception inverse (avec la non-existence du non-être pour point de départ) alors on émousse la Rédemption, elle est comme retournée à l'envers. [...]

[47] [...] C'est dans le «Parménide» que Platon développe «l'instant». Ce dialogue s'occupe de démontrer la contradiction dans les concepts mêmes, ce que Socrate exprime avec tant de netteté que cela ne risque guère de déshonorer la belle vieille philosophie grecque, mais pourrait bien faire honte à certaine philosophie vantarde d'aujourd'hui qui, au lieu de faire peser, comme les Grecs, ses exigences surtout sur elle-même, les met toutes dans les autres et dans leur admiration. Socrate observe qu'il n'y aurait pas lieu de s'émerveiller qu'on pût démontrer la contradiction (το εναντιον), quand il s'agit d'un simple phénomène participant de la diversité; mais qu'on puisse la montrer dans les concepts mêmes, voilà qui serait admirable: αλλ ει οεστιν εν, αυτοι τουτο πολλα αποδειζει χαι αυ τα πολλα δη εν, τουτο ηδη θαυμασομαι. Και περ ι τω αλλων απαντων ωσαυτως. § 129. BC. *[Mais si l'on peut démontrer que le concept de l'Un est plusieurs, et inversement que plusieurs est l'Un, voilà qui m'étonnera; et de même avec tout autre. (N.d.T.)]* Le procède est ici celui de la dialectique expérimentale. On admet que l'Un (το εν) est et n'est pas, et l'on montre alors ce qui ne

sera la conséquence pour lui-même et pour le reste. L'instant se révèle alors comme cet être étrange (ατοπον, le mot grec est ici excellent) situé dans l'intervalle du mouvement et de l'immobilité hors de tout temps, point d'arrivée et point de départ du mobile quand il passe au repos, et de l'immobile quand il change en mouvement. L'instant devient donc la catégorie de passage (μεταβολη) d'une façon générale: car Platon montre que de la même façon l'instant aussi entre en jeu pour le passage de l'Un au multiple et du multiple à l'Un, du semblable au dissemblable, etc. partout entre en jeu cet instant où il n'y a ni εν ni πολλα, où l'un ni ne se divise ni ne se réunit (ουτε διαχρινεται ουτε ξυγχρινεται, § 157 A). Dans tout ceci Platon a le mérite d'avoir mis le doigt sur la difficulté, mais l'instant chez lui n'en devient pas moins une muette abstraction atomique qu'on n'explique pas non plus en l'ignorant. Quand maintenant la logique dit qu'elle n'a pas le passage (catégorie qui, si elle l'a, doit trouver sa place aussi dans le système, même si elle y opère en même temps) n'est-ce pas alors plus évident que les sciences historiques et tout le savoir basé sur des données de l'histoire ont l'instant? Cette catégorie importe beaucoup pour conclure contre la philosophie païenne et contre une spéculation également païenne dans le christianisme. [...]

[48] [...] Dans le «Parménide» un autre passage fait ressortir quelle conséquence a ce caractère abstrait de l'instant. En posant que l'Un participe au temps, ne voit comment apparaît ici cette contradiction que l'Un (το εν) devient plus vieux et plus jeune que soi-même et que plusieurs (τα πολλα), puis de nouveau ni plus jeune ni plus vieux que soi-même ou que plusieurs (§ 151 E). L'un doit pourtant exister, dit-on, et maintenant on le définit ainsi: participation à une essence dans le temps présent (το δε ειναι αλλο τι εστι η μεθεξις ουσιας μετα χρονου του παροντος) § 151 E *[Être n'est-il pas participation à l'être en liaison avec le temps présent? (N.d.T)]* Dans l'exposé plus détaillé des contradictions on voit que le présent (το νυν) hésite entre signifier le présent, l'éternel, l'instant. Ce maintenant (το νυν) est situé entre «fut» et «sera», et l'Un ne peut pas, en avançant du temps passé au temps à venir, sauter le maintenant. Il fait donc un arrêt dans le maintenant, il ne devient pas plus vieux, mais il l'est. Dans la philosophie d'aujourd'hui l'abstraction culmine dans l'être pur; mais l'être pur est l'expression la plus abstraite de l'éternité et, comme néant, il est encore précisément l'instant. Ici on voit de nouveau toute l'importance qu'a «l'Instant», puisque ce n'est que par cette catégorie qu'on arrive à donner son sens à l'éternité, l'éternité et l'instant devenant ainsi les termes extrêmes d'une

contradiction, tandis qu'autrement la sorcellerie dialectique aboutit à donner à l'éternité et à l'instant le même sens. Ce n'est qu'avec le christianisme que deviennent intelligibles le sensuel, le temporel et l'instant, justement parce que ce n'est qu'avec lui que l'éternité devient essentielle.

[49] Ceci est du reste l'espace. Ici précisément, l'initié verra facilement la preuve de la justesse de mon exposé, car l'espace et le temps sont pour la pensée abstraite complètement identiques (*nacheinander* et *neben einander*) et le deviennent quand on se les représente, et ils le sont en vérité dans cette définition de Dieu, qu'il est *omniprésent*.

[50] Comme en allemand *Augenblick*, m. à m. coup d'œil. (N.d.T.)

[51] Dans une saga de Tegner, romantique suédois. (N.d.T.)

[52] Il est curieux de voir l'art grec culminer dans la statuaire où justement le regard fait défaut. La raison profonde cependant en est que les Grecs ne concevaient pas le concept de l'esprit dans sa portée la plus profonde ni par conséquent dans leur vrai sens, le sensuel et le temporel. Quel puissant contraste offre le christianisme, où justement on représente Dieu comme un œil!

[53] Dans le Nouveau Testament on trouve une périphrase poétique de l'instant. Saint Paul dit que le monde périra εν ατομω χαι εν ριπη οφθαλμον. Par là, il exprime aussi que l'instant est commensurable à l'éternité, puisque le moment de la fin du monde exprime du même coup l'éternité. Qu'on me permette de traduire par une image ce que je pense et qu'on tirerait aussi une signification profonde de leur exploit. Entrés en une fois à Copenhague deux acteurs qui ne se doutaient guère sans doute qu'on tirerait aussi une signification profonde de leur exploit. Entrée en scène et se plaçant en vis-à-vis, ils commencent une mimique figurant un conflit passionné. Puis, la scène en pleine action, alors que les yeux de la salle suivaient l'histoire et attendaient l'issue, eux soudain de s'arrêter et de rester sans bouger, pétrifiés dans l'instantané de l'expression mimique. L'effet

peut en être d'un extrême comique, parce qu'ici l'instant se trouve par hasard commensurable à l'éternité. Dans la statuaire l'effet tient à ce que l'expression éternelle justement s'exprime de façon éternelle; dans notre histoire le comique dépendait de l'éternisation d'une expression fortuite.

[54] Qu'on réfléchisse de nouveau à la catégorie que je préfère, la répétition, par laquelle on entre dans l'éternité en anticipant (par un retour en avant).

[55] Une note des Papiers (V. B. 56, 7) montre que Kierkegaard a pensé à «l'Ancien des jours». Daniel, livre 7, 9, 13. (N.d.T.)

[56] Définir le temporel comme peccabilité entraîne la mort comme châtiment. Ceci est un avancement dont on peut trouver, *si placet*, l'analogie dans le fait que, même comme phénomène extérieur, la mort s'annonce d'autant plus terrible que la structure du vivant est plus parfaite. Tandis qu'ainsi le mourir et le pourrir d'une plante exhalent un parfum presque plus suave que son arôme capiteux, au contraire la pourriture d'un animal empeste l'air, En un sens plus profond on peut dire que plus haut on place l'homme, plus terrible est la mort. L'animal au fond ne meurt pas; mais là où l'esprit est posé comme esprit, la mort montre son visage horrible. C'est pourquoi l'angoisse de la mort correspond à celle de l'enfantement, sans qu'il faille redire ici ce qu'avec vérité, ou seulement de l'esprit ou avec enthousiasme ou à la légère, on a si souvent dit de la mort comme métamorphose. Au moment de la mort l'homme se trouve à la pointe extrême de la synthèse; l'esprit pour ainsi dire ne peut être présent; car, ne pouvant mourir, il doit cependant attendre, puisqu'il faut bien que le corps meure. L'idée païenne de la mort - de même que sa sensualité était plus naïve et son temporel plus insouciant - était de même plus douce et plus avenante, mais manquait de sommet. Qu'on lise dans Lessing son beau traité sur la façon dont l'art antique représentait la mort, on ne peut contester qu'on s'émeuve d'une douce et calme mélancolie au tableau du Génie endormi ou devant la belle gravité avec laquelle le Génie de la mort penche la tête et éteint de flambeau. Il y a, si l'on veut, une indicible tentation de s'en remettre à un tel conducteur, apaisé comme un souvenir où l'on ne se souvient de rien. Mais n'est-il pas sinistre en revanche de suivre ce conducteur muet qui ne cache rien et dont la silhouette n'a

rien d'un incognito: tel il est, telle la mort, et c'est la fin de tout. Quelle mélancolie insondable de voir ce génie pencher sa silhouette aimable sur le mourant et du souffle de son dernier baiser éteindre la dernière étincelle de vie, tandis que toute l'existence vécue peu à peu a déjà disparu et qu'il n'est resté que la mort, mystère inexpliqué lui-même, qui vous explique que la vie entière n'était qu'un jeu, avec cette fin que toutes les grandes et petites choses s'en sont allées comme les écoliers, puis finalement l'âme même comme le maître d'école. Mais n'est-ce pas aussi le mutisme de la destruction, que le tout n'était qu'un jeu d'enfant et que le jeu est fini pour toujours!

[57] Ce qui a été développé ici aurait aussi pu trouver sa place au chapitre I. Cependant j'ai choisi de le mettre ici parce qu'il achemine plutôt à ce qui va suivre.

[58] Mot à mot: ceux qui ont perdu tout sentiment. (N.d.T.)

[59] Socrate et Hamann. (N.d.T.)

[60] Traduit mot à mot du grec de l'Évangile (Matthieu, V, 13) μωρανθη de μωρος = absurde-bête. (N.d.T.)

[61] «En soi». (N.d.T.)

[62] Chez les Grecs la question du religieux ne pouvait pas surgir ainsi. Cependant il est bien beau de lire ce que Platon raconta quelque part pour s'en servir. Quand Épiméthée eut équipé l'homme de toutes sortes de dons, il demanda à Zeus s'il ne devait pas maintenant distribuer celui de choisir entre le bien et le mal, comme il avait fait des autres, de façon que quelqu'un le reçût comme les autres hommes avaient eu, qui l'éloquence, qui la poésie, qui l'art. etc. Mais Zeus

répondit que ce don devait être en partage à tous, parce qu'il revenait également à chacun selon son essence.

63 Toutefois, on ne doit pas oublier l'inexactitude dans une certaine mesure de l'analogie, puisque dans l'individu depuis Adam nous n'avons pas affaire à l'innocence, mais à un refoulement de la conscience du péché.

64 Voir ci-dessous ch. IV, § l, le début de l'Angoisse du mal. (N.d.T.)

65 Le problème de ce qu'est le Bien est un problème qui serre notre époque de plus en plus près, par son importance décisive pour la question des rapports entre l'Église, l'État et la morale. Y répondre demande cependant des précautions. Jusqu'ici le Vrai a étrangement joui de la préférence, du fait qu'on a conçu et développé la trilogie du Beau, du Bien, du Vrai - dans le Vrai (de la connaissance). Le Bien ne se laisse nullement définir. Il est la liberté. Ce n'est que pour elle ou en elle qu'existe la différence du Bien et du Mal, et cette différence n'est jamais *in abstracto* mais seulement *in concreto*. De là le trouble du néophyte dans la méthode socratique, quand Socrate, dès qu'il pense cette abstraction apparemment infinie qu'est le Bien, la ramène instantanément au cœur du concret. La méthode est tout à fait juste, il ne se trompait (au sens grec, il restait dans le vrai en agissant ainsi) qu'en concevant le côté extérieur du Bien (l'utile, le téléologique du fini). La différence du Bien et du Mal certes existe pour la liberté mais non *in abstracto*. Cette erreur tient à ce qu'on fait de la liberté autre chose, un objet de pensée. Mais la liberté n'est jamais *in abstracto*. Si on veut lui donner un instant pour choisir entre le Bien et le Mal, sans être soi-même dans aucun des deux, alors la liberté, à cet instant précis, n'est pas de la liberté mais une réflexion dénuée de sens; et à quoi sert alors l'expérience si ce n'est à tout embrouiller? Si (*sit venia verbo*) la liberté reste dans le Bien, elle ignore tout du Mal. En ce sens on peut dire de Dieu (si l'on me comprend mal, je n'y suis pour rien) qu'il ignore le Mal. Par là, je ne dis nullement que le Mal, est le négatif, *das Aufzuhebende*; mais le fait que Dieu l'ignore, qu'il ne peut ni ne veut rien en savoir, est la punition absolue du Mal. En ce sens on emploie la préposition απο dans l'Évangile pour signifier 1'éloignement de Dieu. sa propriété, pour ainsi dire, d'ignorer le Mal. Si je conçois Dieu dans le fini, où serait la gêne alors pour

le Mal que Dieu voulût l'ignorer? mais puisque Dieu est l'infini, son ignorement est un phénomène vivant de destruction, le Mal ne pouvant pas se passer de Dieu, pas même pour simplement exister comme Mal. Je citerai un passage de l'Écriture, 2e lettre aux Thessal., I, 9, où l'on dit de ceux qui ne connaissent pas Dieu et n'obéissent pas à l'Évangile: οιτινες διχην τισουυσιν, ολεθρον αιωνιον, απο προσωπου του χυριου, χαι απο της δοξης ιοχυος αυτου.

66 Je ne peux que très brièvement et dans le cadre de notre recherche indiquer presque algébriquement chaque état. Ce n'est pas ici le lieu d'une vraie description.

67 C'est parler ici du point de vue de l'éthique; car l'éthique ne voit pas l'état, mais comment l'état devient au même instant un nouveau péché.

68 Si l'on ne se sent pas consolé, soulagé que quelqu'un, au tort de ses souffrances, ait néanmoins le courage de dire: ce n'est pas le destin, c'est ma faute; si l'on ne se sent pas consolé, soulagé, quand on vous le dit sincèrement, sérieusement, c'est qu'on manque de profondeur éthique; car l'homme vraiment éthique ne craint rien tant que le destin et autres balivernes esthétiques qui ne cherchent, sous le manteau de la pitié, qu'à lui voler son vrai trésor: la liberté.

69 On a déjà dit et nous redisons ici que le démoniaque a une tout autre ampleur qu'on ne le croit d'habitude. Au paragraphe précédent on a esquissé les formations dans l'autre sens; ici vient la seconde suite de formations, et de la façon dont j'ai mené l'exposé, le classement s'accomplit sans difficulté. Si l'on en trouve un meilleur, qu'on le choisisse; mais il ne serait pas mal d'être un peu prudent dans ces domaines; autrement tout s'embrouille.

70 Marc, V, 7. - Luc, VIII, 28. (N.d.T.)

[71] Pouvoir employer sa catégorie est une *conditio sine qua non* pour que l'observation ait vraiment son importance. Quand le phénomène existe jusqu'à un certain point, la plupart des hommes le remarquent mais ne savent l'expliquer, faute d'avoir la catégorie; mais s'ils l'avaient, ils auraient en revanche une clé ouvrant partout où il y a quelque trace du phénomène; car les phénomènes relevant de la catégorie lui obéissent comme les esprits de l'anneau obéissent à l'anneau.

[72] J'ai exprès employé le mot d'ouverture, j'aurais aussi pu appeler ici le Bien: transparence. Si j'avais à craindre qu'on pût mal interpréter le terme d'ouverture et le développement de son rapport au démoniaque, comme s'il ne s'agissait que de quelque chose d'extérieur, une pure confession matérielle, palpable, laquelle pourtant en tant qu'extérieure ne sert à rien du tout - j'aurais choisi un autre terme.

[73] On voit facilement que l'hermétisme *ipso facto* signifie mensonge ou, si l'on veut, contre-vérité. Mais la contre-vérité est justement la non-liberté qui a peur de l'ouverture. C'est pourquoi on appelle aussi le diable le père du mensonge. Qu'une grande différence oppose ici mensonge à contre-vérité, mensonge à mensonge et contre-vérité à contre-vérité, c'est ce que j'ai toujours admis, mais la catégorie reste la même.

[74] L'auteur d'*Enten-Eller* a fait remarquer que Don Juan est d'essence musicale. Dans le même sens justement il est vrai de dire que Méphisto est d'essence mimique. La mimique a eu la même aventure que la musique, on a cru que tout pouvait être mimique ou, tout musical. On a un ballet qui s'appelle *Faust*. Si son compositeur avait réellement compris la portée qu'il y a à concevoir Méphisto mimique, il n'aurait jamais songé à mettre Faust en ballet.

[75] L'interprétation du petit Winslöv dans le rôle de Klister dans les *Inséparables [vaudeville de Heiberg où le nom du personnage a un sens comique comme M. Colle ou Crampon (N.d.T.)]* n'était si profonde que parce qu'il avait si bien dégagé le comique de l'ennui. Qu'un amour qui, quand il est vraiment de

l'amour, possède en effet la substance de la continuité, devienne juste l'opposé, c'est-à-dire un vide infini (non pas que Klister soit méchant, infidèle, etc. - car il est au contraire sincèrement amoureux - mais parce qu'en amour aussi c'est un surnuméraire comme dans les Douanes), voilà qui est d'un très grand ressort comique quand on met l'accent sur l'ennuyeux. De la situation de ce Klister dans les Douanes, on ne pouvait tirer qu'injustement un effet comique; car, mon Dieu! en quoi est-ce sa faute qu'il n'y ait pas d'avancement! tandis que dans son amour tout dépendait tout de même de lui.

[76] Poète et musicien suédois du XVIIIe siècle, dont les chansons riches d'humour et de mélancolie - «un deuil en rose» - font revivre la bohème de Stockholm à l'époque gustavienne. (N.d.T.)

[77] Point dont il faut toujours tenir compte malgré l'illusion qu'il y a dans la terminologie courante du démoniaque, où l'on emploie pour cet état de telles expressions qu'on est tenté d'oublier que la contrainte est un phénomène de la liberté, inexplicable par des catégories des sciences physiques. Même quand la contrainte emploie les mots les plus forts pour dire qu'elle ne se veut pas elle-même, elle ne parle pas vrai, il y a toujours en elle une volonté plus forte que son désir. Cet état peut être extrêmement trompeur, on peut réduire un homme au désespoir en lui tenant tête et en défendant contre sa sophistique la catégorie dans toute sa pureté. Mais il ne faut pas non plus craindre de le désespérer, sans s'aventurer cependant dans ces sphères avec trop de témérité expérimentale.

[78] Voir les *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. - Édition des *Werke*, I, Section VII, p. 387. (N.d.T.)

[79] *De la prostitution dans la ville de Paris*... paru en 1836, mais que Kierkegaard a connu par la *Psychologie* de Rosenkrantz. (N.d.T.)

[80] Dans le Nouveau Testament on rencontre le terme de σοφια δαιμονιωδης (Jacques, III, 15). Telle qu'elle y est décrite, la catégorie reste obscure. Mais si

l'on se réfère au passage III, 19: χαι τα δαιμονια πιστευοσι, χαι φρισσουσι, on voit justement au fond du savoir démoniaque comment la non-liberté réagit contre ce savoir.

[81] Du reste le démoniaque peut, dans les domaines de la religion, ressembler, jusqu'à s'y tromper, au scrupule religieux. Sa nature ne peut jamais se discriminer *in abstracto*. Ainsi un croyant pratiquant peut tomber dans l'angoisse de craindre la communion. C'est là un scrupule, ou plutôt l'attitude de ce chrétien envers l'angoisse montrera si c'en est un. Une nature démoniaque au contraire peut être arrivée si loin en religion, sa conscience religieuse être devenue si concrète, que l'intériorité dont ce démoniaque a peur et que dans son angoisse il cherche à esquiver, est une compréhension vraiment personnelle de la compréhension du sacrement. Mais il ne veut aller que jusqu'à un certain point, alors il s'arrête, et désormais se cantonne dans une attitude de savoir, il veut de façon ou d'autre devenir plus que l'individu empirique, déterminé dans le plan historique et prisonnier du temporel. C'est pourquoi l'homme en butte au scrupule religieux aspirera toujours à ce dont le scrupule veut l'éloigner, alors que le démoniaque, lui, veut s'en éloigner suivant sa volonté la plus forte (celle de la non-liberté), tandis que l'autre, la plus faible, y aspire. C'est cette différence qu'il ne faut jamais perdre de vue, sous peine d'en arriver à penser le démoniaque si abstraitement qu'il n'a jamais existé, Comme si la volonté dans la non-liberté était constituée comme telle et Comme si la volonté de la liberté, si faible fût-elle, n'était pas toujours présente dans la contradiction intérieure du moi. - Si l'on souhaite des documents sur les scrupules religieux, ou en trouvera à profusion dans la *Mystique* de Görres. J'avoue toutefois sans détour n'avoir jamais eu le courage de la lire complètement et à fond, tant elle regorge d'angoisse. Pourtant, je peux bien voir qu'il n'a pas toujours su distinguer le démoniaque du scrupule, et c'est pourquoi on ne doit l'utiliser qu'avec prudence.

[82] Descartes dans son traité des *Passions* a fait remarquer qu'à chaque passion en correspond toujours une autre, sauf pour l'admiration. Le détail de sa démonstration est assez faible, mais il m'a intéressé de voir qu'il fait une exception pour l'admiration, justement parce que celle-ci, comme on sait et selon les idées de Platon et d'Aristote, constitue la passion de la philosophie et la passion d'où sort toute pensée philosophique. À l'admiration correspond du reste l'envie et la

philosophie moderne probablement alléguerait le doute. Mais c'est là justement l'erreur capitale de la philosophie moderne de vouloir commencer par le négatif au lieu du positif qui est toujours la donnée première, exactement au sens où l'on dit *omnis affirmatio est negatio* en commençant par poser *affirmatio*. La question de savoir si la donnée première est le positif ou le négatif est d'extraordinaire importance, et au fond le seul des philosophes modernes à s'être déclaré pour le positif est, je crois, Herbart.

[83] Kierkegaard cite d'habitude Shakespeare dans la traduction allemande de Schlegel. (N.d.T.)

[84] Je suis heureux de supposer que mon lecteur a toujours lu autant que moi. Supposition très économique pour le lecteur comme pour l'auteur. Je présume donc qu'il a lu cet ouvrage, sinon je lui conseillerais d'en faire connaissance; car c'est un livre vraiment bien fait, et si l'auteur, qui par ailleurs se distingue justement par son bon sens et son intérêt humaniste pour le problème de l'existence, avait pu renoncer à son emballement superstitieux pour un schéma creux, il aurait évité plus d'une fois le ridicule. Quant au développement de ses paragraphes, il est d'habitude excellent, le seul point qu'on a quelquefois de la peine à comprendre, c'est ce pompeux schéma et comment le détail concret parvient à s'y encadrer. (Comme exemple je citerai: p. 209-211. *Das Selbst und das Selbst*, 1. *Der Tod*, 2. *Der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft*.)

[85] «Que le sentiment s'épanouit en conscience du moi, et inversement que le contenu de la conscience du moi est ressenti par le sujet comme étant le sien. C'est seulement alors qu'on peut donner à cette unité le nom de *Gemüth*. Car si manque la clarté de la connaissance, le savoir du sentiment, il n'existe que la poussée de l'esprit de nature, le gonflement de l'immédiateté. Mais si manque le sentiment, il n'existe rien qu'un concept abstrait qui n'a pas atteint le tréfonds intérieur de l'existence spirituelle, ni n'est devenu un avec le moi de l'esprit.» (N.d.T.)

[86] «De tout ce qui tient à son âme et de sa conscience.» (N.d.T.)

[87] C'est en ce sens que Constantin Constantius (dans la *Répétition*) disait: «La Répétition est le sérieux de l'existence» (p. 6) et qu'au contraire ce n'est pas le sérieux de la vie d'être écuyer de la Cour, même si ce dernier, chaque fois qu'il monte en selle, le faisait avec tout le sérieux possible.

[88] Voir Marbach: *Geschichte der Philos.* IIe partie, p. 302, note: *Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus*. Voir Tennemann, t. VIII, IIe partie, p. 485, note. On a un récit encore plus précis d'un autre scholastique, Simon Tornacensis, qui pensait que Dieu devait être son obligé parce qu'il avait prouvé la Trinité; car s'il voulait, alors... *profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare*. En récompense le brave homme devint un imbécile qui dut mettre deux ans à rapprendre ses lettres. Voir Tennemann: *Gesch. d. Phil.*, t. VIII, p. 314, note. Quoi qu'il en soit, qu'il l'ait vraiment dit, ou qu'il ait dit, comme on le lui a attribué, le blasphème célèbre au moyen âge des trois imposteurs, ce qui lui manquait n'était sûrement pas un sérieux tendu à dialectiquer, à philosopher, mais celui de se comprendre lui-même. Des analogies à ce récit, il n'en manque guère et de nos jours la philosophie s'est arrogé tant d'autorité qu'elle a presque cherché à rendre Dieu même incertain de lui-même, comme un monarque qui attendrait anxieusement une décision des États pour savoir s'il est roi absolu ou constitutionnel.

[89] C'était sans doute en ce sens que Constantin Constantius disait que l'éternité est la vraie Répétition.

[90] Aussi est-ce en un sens supérieur que Hamann prend le mot d'hypocondrie, quand il dit: Mais cette angoisse dans le monde est la seule preuve de notre hétérogénéité. Car si rien ne nous manquait, nous ne serions pas plus avancés que les païens et les philosophes de la transcendance qui ne savent rien de Dieu et qui se coiffent de la chère nature comme des fous: nulle nostalgie ne nous prendrait. Cette inquiétude impertinente, cette hypocondrie sacrée est peut-être

le feu, avec lequel nous devons saler les victimes du sacrifice et nous garder de la pourriture du siècle en cours.

[91] Voir *Enten-Eller*.

[92] Voir le *Banquet* de Xénophon, où Socrate emploie ce mot sur lui-même.

@Created by PDF to ePub